٥٠

تلويح

توضيح في الاصول

لصدر الشريعة

وبين المتكلمين اختلاف ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هل كان
متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول الوحي عليه فنفاه قوم
اذ لو ثبت لاشتهر رجوعه الى علماء الشريعة ولا افتخار اهل تلك الشريعة
واثبته قوم لان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب
دخوله [illegible] فيها وتوقف فيه قوم للتعارض وعامة اهل
الاصول على انه كان على شريعة ابراهيم عليه الصلوة والسلام
كشف من الاصول

هذا الكتاب بخط مولفه الفاضل
المرحوم مسعود بن عمر المشتهر
في المدارس والمعارف
بسعد الدين التفتازاني

من ودائع الدهر لدى العبد الفقير الحقير
مصطفى بن محمد المعروف بالوتوت بمصر
عفي عنه
٣٤
[illegible]

وكان وفاة فخر الاسلام المصنف البزدوي
سنة احدى وثمانين واربعمائة ووفاة شمس الاسلام
وهو اخوه قبله بسبع سنين وله ابو بكر محمد بن الحسين
البخاري المسمى بخواهرزاده لانه كان ابن اخت [illegible]
الامام ابن ثابت قاضي سمرقند وكان خواهرزاده
اماما كبيرا كاملا في الفقه ووفاة الامام ابي الحسن القدوري
سنة ثمان وعشرين واربعمائة عح

سو بو نفس برابر کشش بناه وصفا
مانند ماه پر ز مهر برو تا بشد
بوسه بحث طوس درکشش اهل خطا
نزاد هیچ بو هر دمادم سری دو تو سر کرد در سر آورد مو بند بتر اولی

دهر را مگذار عمر شوی
سخن را بیند بتر وانکه حلوای ...

ساعالم الرشید
ناکس چو بعیوق رسد پستش گیر آزاده چو درمانده شود دستش گیر
مستی که خرد نمود هشیار مدان هشیار که بی خرد بود مستش گیر

صاحبه ومالکه مولانا ناصر الدین خواجه صدر الدین اکرمه الله

تملکه العبد الفقیر عیسی سعد بن امیر خان

صورت نگارش نامه برستند ولی ...

برهان الدین الیه
چاه چشم چراست که صلو سد زانکه برو روشنی برد درود بوالدم ادیب
انکه ندارد برو داغ علاقی او کز بلا من بود دشمن و اعدا دم اوست

کعادت بود زانکه سود معادیم کر نه ساعت در عمر خود سوزال

لعل امر الله عنه
از اصفهان شوق سعد بن ... در وی همه کارها سید بسر شود
کوشش دل سادو بکشاید بر بام فلک دهر به بود شود

اذا تم امر دنا نقصه توقع زوالا اذا قیل تم
اذا کنت فی نعمة فارعها فان المعاصی تزیل النعم

مرا نکه له کارت کرده تمام نعو او لایت بدون زن قدم

هواه نصیر الدین طوسی الیه
اکر باشد بر بعمر شکر کر کما بود شکر بر سنانه نعم

امروز بوله عشق یاران کادن لکن بتوان بتو نماران دادن
هر سند که صعوه را رم غار کند اورا نتوان لقمه بازان دادن

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء
ورفع لخطابه فروع الحنيفية البيضاء حتى اضحت قلبه الباقية راسخة الاساس شامخة البناء
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها
سراجا وهاجا واوضح لاجماع الاراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت
بحار العلم والهدى متلاطمة امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من
ارسله لساطع الحجة برهانا وطهر او جعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا اكمل المبعوث مثال
للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم عمدة اشارة الدلالة
على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوص الكتاب الساطع البيان واغتنم في شرف
ساحة كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول
اجل ما يتنسم في احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يجد لاعلاء اعلام الحق عقول الفحول
وان كتاب التنقيح مع شرح المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم
الدراية مؤيد ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام
اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل وخزانة كل منتخب
كاف في محيط مستصفى كل طويل وسيط ولا يستغنى عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه
كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ومنتهى نهاية في تحصيل مباني الفروع وتوثيق
اركانها نعم قد سلك منهاج ابداع في كشف اسرار التحقيق واسس على الاحكام الاقصى من رفيع
منار التدقيق مع شريف زيادات ما مسها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذان
اولي الابصار ولهذا طار كالقطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا
من الاشتهار والاشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت تجارته بما وراء النهر كثير
من فضلاء العصر افلذة تهامى الذو واكباد اصابهم عليه وعقد لاجاته من بين بيه ورغبات مستوعبة
المطايا الذية معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف فانهم في بحار اسراره عن اللالي
بالاصداف والحار نامد الانظار عن معضلاته وابلغ بنان البيان ابواب مغلقاته فانطلقه
من تحت حجب الالفاظ مستترة وحرائد في خيام الاستار مقصورة تنهار حواليها مهما متشرفة
الاعناق ودون الوصول اليها عينا سامعة الاحداق فامرت بلسان الالهام الا تويم من النصاح
الادهام ان اخوض في لجج فرائده واغوص في غرر قلائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخبيات كنوزه
لتنفتح واستمد مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزداد
الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلمة الدياجر واحتمل متاعب الفكر
في ظمأ الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص سوارد الاصول وابرازا غالبة الحق في الوصول

الى مقاصد الابواب والفصول حتى استولت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت
عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح
مشتملا على تنوير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح
لما اتى فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على صفح المرام في ضمن تقريرات تنقح لورودها
اصداف الاذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنشط لاستماعها
الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون البدواية على ما اشتهر من الكتب
الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وتسمية الغايص في بحار التحقيق الفايض
عليه انوار التوفيق ما اودعت من الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الكامل علما
ولا يستامل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع نفائس من صناعة التوجيه والتعليل والكلام
نفائس الانتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولي الاعانة والتايين والملي بافاضة الاصابة والتسديد
وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم قوله حامدا حال المستكن في متعلق الباء اي بسم الله
ابتدي اي الكتاب حامدا اذ طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم والحمد لا التسبيح او التعظيم لكي
الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر
بال لم يبدا فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم
للابتدا حالا عنه لما وقعت التسمية الى كلا لانه قدم التسمية لان النص متعارضان ظاهرا اذ الابتداء
بأحد الامرين يفوت الابتدا بالاخر وقد امكن الجمع بان نقدم احدهما على الاخر فيقع الابتدا به حقيقة
وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه
للاشعار بالتنبيه والحمد بالتسوية والاكثر ان يكون حامدا حال فاعل يقول لان قوله ويوقفان العدل على
ما في النسخ المقررة عند المصنف صادر عن ذاكرا اما على النسخ القديمة الخالية عن مثل الصادر فالظاهر انه
حال عنه واما تخصيص الحمد بقوله اولا وثانيا بالحمد وجوها ا ان الحمد يكون على النعم وغيرها والله تعالى يستحق
الحمد اولا بكمال ذاته وعظم صفاته وثانيا بالحمد بنعماته وجزيل الائه التي من جملتها التي هي لعالم من الكتاب
٢ ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى الايجاد والابقاء اولا والى الايجاد ثانيا فحمده على القسمين باسرها باسم الحمد
بالتحميد حيث استند في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى
الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا ٣ الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد في
الدنيا على ما يعرف بالمحبة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الاخرة على ما تشاهد من كبريائه
ونعماه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان
الحمد لله رب العالمين وان قلت فقد وقع التفويض للحمد على الكبرياء والآلاء في اول الفاتحة و
القاري فما معنى قوله وليقان الثناء اليه ثانيا الى صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيم
وبنية الثناء اليه في كل ما يصلح لكل ومن الاوصاف والافعال وحرف لامه الاشارة الى انواع العبادات

يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في تحصيل العلوم
الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق
تعالى وتقدس علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال
الثلث كونه اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت لفظ البارز صلة لا بتدي لا للاخذ
حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدي الكتاب ولا ابتدي امر في تعشير مصنفا من حين الاخذ في
التصنيف الى الشروع في البحث وتقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى
الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل ويلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قلت يحذف فيقدر الحمد حينئذ اي حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه ولا يلزم الجمع
قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم
الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الاعتراف به تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة
وفي ذكر النص باسم النبي عليه السلام على ما في نسخة المعرفة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل
امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالتسكين خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجال
السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك يكثر الصلوة
او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا لا يخفى
حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة والتجنيس والترشيح وما في
الرابعة من التقييد وان تلك المعمولات في القراين الثلاث لا اخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذا هو
الانسب بالمقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل
للاولى ولا اول كالفضلى ولا افاضل فلانه هنا ظرف بمعنى قبل فهو منصرف لا وصفية له اصلا ومثله
ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته
عاما اولا ومعناه في الاول اول من العام وفي الثانية قبل هذا العام قوله سوى حيث ايهام ان الجنس
وابوابا قوله ونفق الله التوفيق جعل الاسباب موافقة وتوافق باللام وتعديته بالبا انسب
او تضمين لمعنى التشريف والمصنف لله اما تسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله و
من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفرق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام
الطين الذي يختم به خطر الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام عبر له الى الختوم الذي لا يطلع على
محزوناته ولا يطلع بحقوق عاداته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعلم منهم عن مطالعته بعد
التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط الملكورة
في علم الميزان لا كما هو داب بعض الفقهاء من الاقتصار على المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن
معجب بديع بعض ما يعرض فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن
الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفوته
والعالي

والعالي محذوف اي لم يبلغها في بيان علم الاصول الى هذه الغاية من البيان او المراد
لم يحصل في بيان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته
البلوغ بالى لكونه بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم
الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما ثبت انه لا ثبت للادلة
سببيته ماذا لم يعلم للتسمية الكتاب بالتوضيح قلت وجه الضمير في اتمامه للشرح
الملكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته ونمام مثل هذا الشرح مع اشتماله
على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه نصيحي افتتاح
غيث واقتباس لطيف اي بالضمير قبل الذكر لدلالة على حضوره في قلب المؤمن سيما عند
افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله متعين لتوجيه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح
ولا ينصرف الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم
الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس بمقتصر على طلب رضاه
ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يكن اي لم يعتد بالعمل بالسنة
لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يكون التسمية باللسان او يحضر بالبال او يكتب على فصل البرامن
غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة
الى العالي مكانا ورتبة استعير للتوجه الى العالي قدرا ورتبة والكلم اسم الكلمة بمنزلة التمر والتمرة يقع
على الجنس ويحمل بالتاء واللفظ مفرد لا انه ليس اسم جمع نظرا الى المعنى الجنسي والاعتبار
جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع
مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على
الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة لان الكلم
الطيب لكن له الوصف يدل على انه ليس في الجمع ولا ينبغي ان يسلك في الجمع
كتمر وكثب وانه ليس بجمع لنسب ورتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا جرى على الحق والصواب
وان كان بالواو قوله من محامد جلائل الكلم بيان لما قال النبي عليه السلام فلو كان اللام والحمد لله و
لا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل
وانما صح الجمع الكلي بيان للموصوف المستغرق لما يستحق من انه الكلم نعم بالوصف كان ذكر قوله وان الكلم
هنا الكلمة ومن تناسب النعم والجلائل جمع جليلة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل نعمة او غيرها
بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا وعملا واعتقادا فلا يختص
الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي موارد الشاربة والشرع
ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اي الطرق وحاصله الطرائق المعهودة الثابتة عن النبي عليه السلام جعلها
على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى الاب
الحمد

العوزحا

والصواب وبين الطريق الثابت لقبول العبادة التي هو مهب الطاف الله ومطلع انوار

ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي

مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار وتقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه

في الهواء ثم تسوقه فاذا انشق عنه واستقبلته الصبا فوهبت بعضه على بعض حتى يصير

كبيسا واحدا ثم يدر امطارا تحيى بها الاشجار والقبول الكامل من المصادر الشاذة فلم يسمع ثان

والقبول الزيادة والارتفاع نما ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب

طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت

وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت من الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد

كشجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد

وان كان في اللغة هو باللسان خاصة لا انه رحمه الله تعالى على ما صرح به الامام الكاشي في تفسيره ليس قول القائل

الحمد لله بل ما يشهد بقطعه ويتبع تحميده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والتنزه عن ذكر

المعايب والاتيان بما دل عليه من الاعمال والاعتقاد اصل والاعمال لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من

فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد ثمار الى الله تعالى وقبول عنده لكونه وحدا عن

لها وثمرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الحسنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل

الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان شجرة المحامد اصلها ثابت

الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعها نامية الى الله مقبول عنده من العمل

الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاخلاص والدوام بقوله اليه

يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق

المحامد بعض النعم اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة

تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية مثل الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس

حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى عليه علم الذات والصفات

والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب قوله وفروع الشريعة

احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها

غامضة لطيفة لا يصل اليها الا كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم يستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا

وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيل الثواب في الاجر اخر وفي هذا الكلام

اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان موقوف الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على

معرفة احوال الادلة الكلية من حيث يوصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته

وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة

والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على لبعض اركانه عندنا البلاد الكاملة الثابتة

وسل كلمه

الى الاختصاص

سنة للاحكام الشرعية بعض من حمد ان الملتجي اليها يامن عن البدع والاهواء وعذاب النار

فاضاف المشبه به الى المشبه لما في حين الثمار والاحكام يستنبط ال اذ لذ جرسه تنتج لذتها الكل

من لم يكن فهم الاحكام وذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها

من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس تلويحا ووضع

معالم العلم على مسالك المعتبر بذكر القايسين المناسب في النصوص وعلل الاحكام في قوله تعالى فاعتبروا

يا اولي الابصار يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم الاثر يستدل به على الطريق

عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس تبيين الشارع

السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة والخفاء في ثبوتها واما

من حيث ثبوتها تعارض الظني من بينه ثم ذكر اقسام الكتاب اشارة الى انه لما يشمل النص على ما هو

غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه عند دراسة النص وعلى ما هو

دونه الى ذكر قسم الاحكام يشمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء

ومجمل هو دونه ويجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات حول خيام الاستاد مضروبة على

المتشابه محيطة به بحيث لا يلج احد دونه وظهورها اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله

وقال الله الا الله ان الراسخين في العلم عنهم من الشك فيه والوصول الى ما هو غاية مقناهم والعلم باسراره فكل

ان الجهال مسلمون بتحصيل ما هو غاية مطلوب عندهم من العلم والايمان في الكتاب كل الحكم

مبتلون بالوقف وتركه ما هو مجبورة عليهم اذ الابتلاء لا يحصل الا بما يكون على خلاف هواه

وعكس مقتضاه قوله بلغ عنان دعهم بقوله البحث اللذة اذ يحصل بها الكل ببلوغ الكمال

والعجلة قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد

الى مفعولين يقال اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون عنده وديعة وانما عداه بفي تشبيها

او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس لتجلى

نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما المؤنث

على عرايس والكل ها على عرس بحسن وفي هذا الكلام نوع خفاء لان المعاني التي اظهرت بالنصوص

وحليت بها على الناظرين هي معانيها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المتعلمين

بل احكام الملك المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقايق

يستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم الطارية على النصوص بمنزلة العروس على المنصة

قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه

من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وفيه من عطف الخاص على

العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو المصنوع لسان الشرايع

المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله مارفع اي ما دام رايات دعايم الدين

مرفوعة عالية

با جماع الجهابذة الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الدين واحياء مراسم الدين فان الكلام المجمع عليه مرفوع
لا موضع ومنصوب لا الخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر يا مد البرهان اي غالب الحجة فوايد
مكنون اي مدفون من كنزت الشيء عززته في الارض والتالي الاموال المدفونة والتحور الجارة
الوطام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر
النفيسة والوصف الاشارة بالشقتين الى الحاجب تعالى بان فاهل الكلام من عن الى غوامض حلف الحارث
واوصل الفور وصار غوامض من الله والتالي الاطيف المنفحة من ثلث في الارض بالقضيب اذا ضرب
فاتها ما نعي في اوحي الى الكتب الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والاموات
فيه والمحط النظر الى الشيء بموخر العين والحاظ بالفتح موخر العين والتسليم التهذيب تقول الحكم
وشذبته اذا اقطعت ما تفرق من اغصانه ولم تكن في البنية وينتظم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي
مرتبة متناسقة والكلام الحي عن توضيح ما في اصول فخر الاسلام زوالحجب حن فيها وسنابك
نظمها ومغالق لحجاجها وانه ليس عصي على فوائل العقول بان يناهي في التوثبات والحجة اشراطها
الملاكة في علم الميزان وفي التقسيمات علم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت الله للمتاخر
قوله مرد افه اي في ذلك المنتج الموصوف نوحى لبانه وكل الصفا يا الى يا بي بعد ذلك قوله الاعجاز الكلام
ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق لكثر تيسير المفهوم اعجاز الكلام لانه
لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته ولا الاتيان بمثله من الجن
حوله علما ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل
باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز
كلام البديع انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي
الصحيح فباعتباره اشتهر في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه
بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب
مختلفة فلذا قال اصحاب السحر بلفظ الجمع وعرفه الاعجاز بلفظ المفرد ومثله التقريب على ما اراده
وعدة اللون كلسته التي هو جعل عند خرجه ومن اقحم الشيب فخصها بالاعجاز الذي هو ادق
من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى عسله بل لكن مبالغة في تطبيق
الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه سرت الى السحر والاعجاز وهو كما كان
الاوراق كون تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق الحقيقية الموجودة خرجا في الاعجاز
بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى الاكمل الاتيان
بمثله غير مشروط لان البديع قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ
من جميع جهاته ما عداه الثاني ان المراد الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العليا التي
لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح تقرير طريق
الاعجاز

القصا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز
ليس الا في كلام البديع ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام
الله محققا او مقدرا حتى الاكمل للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف
الاعلى او فيما يقرب منه ملحق باعتبار انه حد من كلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه الاكمل للغير
معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبط قوله اصول الفقه الكتاب
مبني على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول
ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث فيه عن
الدين عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو
بيان الحجج والاجتهاد والثاني على اربعة ابواب في الحكم والحاكم به والمحكوم عليه والمحكوم فيه
الاخصاد والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المنضبطة
بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهي كثرة
تعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به تمتاز في نفسه عن سائر العلوم
نفس السامع الى التعريف لتميز العلم عنده قال المصنف مثل الذي اذ لم اصول الفقه اعتبار
عن السؤال او قال عن لسانه اصل الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لفظ الفن
عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف فقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود
في الاعلام وانه لا اضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه
مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قيل تفسيره اول تعريفه ذكره في اللقبي كما قال
هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولا احتيج الى ان يذكر تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي
كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند فصل المعنى الاضافي جمعا وعند فصل المعنى اللقبي
لعلم الله قال فتوقفها اولا باعتبار الاضافة تنبيه الضمير وقال فالان توقفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص بذكره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصل الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى
الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفه باعتبار الاضافة فمحتاج الى
تعريف المضاف وهو الاصل والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته
الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها
الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بما
باعتبار مفهوم المضاف فمعنى دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما
يختص به من حيث انه مبني له ومستند ما الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء حسيا
وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد فانه بهذا الاعتبار فرع لا اصل
وذكر الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان منها الراجح

خلف

والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واشار المصنف الى ان العقل

لا مدخل له فيه في الدليل الا ان الاعتبار لما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدار وابتناء

الجدار على الاساس واغصان الشجر على دوحته الا انه يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله

فههنا الحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى العقد اللازم ملوم على معنى ان الابتناء ههنا عقلي فلو اريد

ما يبتنى هو عليه ويستند اليه والمعنى المشترك العلمي ومسماه الا دليله وتمام التوجيه ما قال ان المعنى الوضعي

اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره وان قلت الاساسي

على التي اضافه سهما وملوم عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون السقف محسوسا ودليله

مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالقول على المفصل او اراد ما هو المعتبر في

العرف من ان ابتناء السقف على الجدار ادعى كونه مبنيا عليه ومرضعا عا فوقه مما لا يحس

كحمل الفوق على المفصل من الحسي ولا مدخل في العقل بنفسه والحق ان ابتناء الحكم على دليله

لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء الجار على الحقيقة والاحكام الجزئية

على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على الجماد ونحو ما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله

اعلم ان التعريف اما بحسب الماهية اما ان تكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل

او لا الاول الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر والثاني منها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا

كانت تركيبية والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع

عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالعدد الموضوع بازاء الشيء

ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي

المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في

جواب ما هو والفصل بالمرتبة من هذه امور لا نتائج كون بعض الماهيات لا اعتبارية بسائط

ان الحق انها انما هي لها الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا احكم هذا فنقول اما ما يعقله

الواضع ليضع بازائه اسما اما ان تكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان تكون معقولة نفس حقيقة ذلك الشيء

او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي

بتفصيل الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم

وما يعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي بتعيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد

او بتفصيل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاسد ما يسمى على غيره فتعريف المعدومات الكونية

لا يسمى اذا الحقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد تكون اسمية وقد تكون حقيقية اذ لها

مفهومات وحقائق فان قلت كلام عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة

كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في الكلام عن كلام العبارة سعة

فلان المحقق ان الماهية الحقيقية قد يؤخذ من حيث انها حقيقية مسمى الاسم وما هي في نفس الامر

ويعرفها بان لا اعتبار حقيقي لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي مباحثة عن مثل البسيطة

الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لمطالب تفسير الاسم وشأن مفهومه وقد يوجد من حيث انها مفهوم

الاسم ومعقول الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي لانه جواب عن ما التي لمطالب مفهوم

الاسم ومعقول الواضع ومثل التعريف قد يكون حقيقة ذلك الشيء بان يكون معقول الواضع نفس الحقيقة وقد يكون

غيرها ولهذا صح واثباته قد يحمل التعريف الاسمي والحقيقي لانه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسمياً وبعد العلم

يتبدل حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة

على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط كل التعريفين اي الحقيقي والاسمي الاطراد والعكس اما

فهو صدق الحد على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود ومن معنى قولهم

وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاختلف بعضهم

في عكس الاطراد بحسب مفهوم العرف ومن جواهر مفهوم الحمل موضوعا مع رعاية الكلية بعينها كما يقال كل انسان

ضاحك وبالعكس الى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس الى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال

اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عليه اي لنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل

الاطراد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي

وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما

على المحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وذكرنا قوله والاسكر

تعريف للاصل اسمي لانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع قاطع

الغير عليه او احتياج الغير اليه ومن كلام الاطراد فلان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد كما بيناه

او عكسه فبالجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه

الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالفعل وهو الصورة كالخشب للسرير او بالقوة

وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو

كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه

لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والا لامتنع البالغ

على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق على انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا ومشيئا وجوابه امنع

اشتراط الاطراد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من معناها وقد

صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود

وان الغرض من تعريف الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز للاصل

والفرع فسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج ٢ منع عدم صدق الاصل على الفاعل والغاية عليه

ومستند اليه والمعنى الابتناء الا ذلك ٣ ان كلامه في باب المجاز عند جريان الاصالة والتبعية من الجانبين

على ان كل محتاج اليه فرض اصل ٤ انا اذا قلنا الكل لا يريد امورا معلومة فلا اشكال لان الامر مادة للكل واصل له

مع ان

اشارة الى ان الفقه علم ليس حسيا ومنوطا ولا عقليا تفسير المصنف وسوف ثبت الحكم على دليله
قوله والثاني نقل المصنف تعريفين منقولين لا وضعيا وللخلاف الذي ينسب صرح بتعريف
احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها لا يجوز
ان يراد بالنفس العقل بنفسه لان الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يراد النفس
الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات
عن دليل والثاني الاخير ما لا اداه الدليل اصلا او لا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها
الى ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وفسرهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به او تتضرر في
الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بذلك النسبة بهذه ان الفقه من العلوم الدينية ويمكن حمل
ما لها وما عليها ثلاثة معان ثم ذكر المصنف اخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة الاول منها يشمل جميع
اقسام ما ياتي به المكلف والثاني لا يشملها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى
فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع منع الترك واجب وبدونه مندوب
وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون
المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا لان المحتمل
جعل المكروه شرعا ما يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا الاصح
على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فمع منع الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة
التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم
كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب
ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة وكل منها طرفا فعل الاتيان على ما هو
المعنى المصدري كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف
وطرف فعله الطاعة وطرف تركه عدم الطاعة والامر المحل لوقوع من الواجب والحرام وغيرهما
وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة لا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال
عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم
الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس كان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فلا
حاجة الى اعتبار الفعل والترك وحينئذ الاقسام اثنا عشر وههنا اقتصر على الستة بان المراد
بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك او لست لانه اذا قال الواجب لا يخطر فيما يثاب عليه
لم يقع ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا يبقى التفصيل الذي ذكر ثم لا يخفى ان المراد
ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب لا انه لا يعاقب لعفو الله تعالى او سهو العبد او
نحو ذلك

وفي كلامه واضح لان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه
بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة
هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة
مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب والاتباع
ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان
المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب
وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اي ان الجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله وفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما داخل ما سوى الواجب يشمل على
ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت من المخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها
٣ ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى الممنوع الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم ٤ ان ليس المراد
بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها
ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وعدمه كالتصديق
بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب وعدمه
بل ذلك ما لا يتلو ويثبتها في نفس الامر بالوجدانيات كما في العمليات نحو وجوب الصلاة بالاتيان
ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها
المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم
المراد عنه مستحسن في التعريفات قوله وهذا العلم عرفه اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع
او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي
الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه
العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام
من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم
بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة
والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية
قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا
وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما
بالعلم الشرعية والمحققون على ان الكل ليس مرادا ههنا والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة
التي لا بد من العلم بها تصديقا وبعضها تصورا والى ذلك اشار بقوله تخرج العمليات وبقي التصديقات

فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصلاً من الادلة التفصيلية

التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وهو فوائد العقيدة ظاهرة على مذهب القائلين والمصنف جوز ان يراد بالحكم

ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تنزيه القوم فذهب الى

ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف

على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله وعلى التصديق

ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق

بنبوة النبي بدلالة المعجزة فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرائع لزم الدور فالمعتبر بالشرعي

من هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما هي الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم

المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وليكن الان معناه ما لا يتوقف الشرع على حجة

ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله او شريعة النبي عم ويتوقف التصديق بثبوت شرع النبي على الايمان

بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة المعجزة لا يقتضي ان يتوقف على وجوب الايمان والتصديق بل

على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مبين ولا مناف لتوقف وجوب الايمان

ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي الى ما يتوقف على الشرع

اما ان يتعلق بكيفية عمل واما عمل يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة

ومن الاصح على القول بان الكل الا اذا كان المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام **قوله** اى العلم الحاصل لكل منهم

ان قولهم من ادلتها يتعلق بالاحكام وخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية

وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة وقد يقع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل للكل من العلم التي

لا الشيء يشتمل على انه اذا ارد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل شيء ومعنى حصول العلم من الدليل

انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان يستند الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند

الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود

المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا يشكل انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى انه احترز

العلم بالاحكام عن الادلة فقد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق

الحس او بالاستنباط كعلم المجتهد والاول يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط

احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد لجزمه بانه مقيد لخروج المقلد فكيف

التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون

العلم ماخوذا عن الدليل فخرج علم جبريل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال التصريح بما

علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولما

عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي

المتعارف بين الاصوليين لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف

وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى بعض الائمة

وذكره لكل علم بصحة تنبيهم **قوله** عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

فالخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي

الازلي وقد ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام

المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم

يكن اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فخرج ما يتعلق بخواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء

وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف والاولى

اضافة الخطاب الى الله تعالى ليدل على ان الحكم لا خطاب به وقد وجب طاعة النبي واولي الامر والسيد لخطابهم

ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه

غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله

خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه وهو ما دخل فيه غيره او زاد

لجد ود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب

الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو

التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد اجيب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان الحيثية

مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال

في صور النقض من حيث انها افعال المكلف وهو كما ترى **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة

على هذا التعريف بدلالته اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول

بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت

بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد ينافي التعريف والتحديد الثالث انه

غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها

والمصنف اعترف بتفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم

بالحصول بعد العدم بل الحصيف بذلك التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم

بالحادث بمعنى بالتكون الحادث عنه بل معناه كون الحادث امارة عليه وهو معنى اى العلل الشرعية امارات

ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة وهو معرف للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني

بان او ههنا التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا تنكر

جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا ليعمه وجعله

شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وحده واجاب بعضهم بالالتزام ان

خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تعبير التوضيح ولو

سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل

الضمني

مانعية الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس يتعلق بالاقتضاء

اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها
ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب
والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فما
ذكر احدهما وجب ذكر الآخر والاحتياج لخروج الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهوما
متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما واشتهر بانه لا يتوجه مثل هذا الكلام
اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب
حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم لكنه يصح واما ثانيا فلانه بحث خارج
عن التعريف ولعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تقابلهما مفهوما كالانسان مع مفهوم
العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم من الخطاب
تعلق شيء بشيء لكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف ذلك بعض المحققين ان الحكم
خطاب الله الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في اكثر الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله
فنوقض المصنف انه حد تعريف الحكم عن النقض والحكم الشرعي عن النقض والاخلاف احد منها تباعة
ان الحد تعريف الحكم الشرعي قال المصنف اذا كان حد تعريف الحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع
فيكون فيه اهمال بخروج وجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريف الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب
الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا كان الحد اعم من المحدود لشموله مثل وجوب الايمان مع ان الحد
لا يساويه لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على قوله لا يكون خطاب الله الى آخره
تعريفا للحكم الشرعي اشارة الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا كان ذكر الشرعي مكررا لما بين
من ان الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيه خروج
الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه وكذا لا يخرج منه العملية قوله والفقهاء يريدون
ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي
حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات
على تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وقيل مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه
بوجوه الاول كما ان الحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للازمنة الفعلية على ان الوجوب ليس
نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح
الثالث ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعلوا وليس للفعل منه صفة فان القول
ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو
الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذا تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة تارة وهو الايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب

مع الجواب عن النقض بانه اراد ان المقصود تعريف الحكم

الثاني

الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال
العباد وقد اجيب عن ذلك في التلويح بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة
بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق عن مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه
وصحة اسلامه وصلوته وكونها مثابا به وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي
واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ومنه السؤال الثاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف
فانهم يصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي لا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي نعم
لعل ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء
التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل موافقا لما
ورد به الشرع او مخالفا له معروف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع
صحته ومعنى كون صلوته مثابا به ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة ونحو انما يسمع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما
ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى وهو
مثل معنى كونها ادلة للاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح مع
انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية مستدركا واجاب عنه بان المراد بالفعل ما يعم
القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف
الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان
اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية
على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير
ومعنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فهذا داخل في الاقتضاء الفقهي
لانا نقول فيه لاخراج مثل العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال المقيس بالعملية
ليس لاخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع نفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل
مثل كون الاجماع او القياس حجة على انه يلزم ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب
الشرع لان القيد يلزم ان الحكم مفسر بخطاب الله الى آخره ولا يكون تقييده بالشرعي لكن اذا
وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل
في ادراك الاحكام فلو كان خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف الحكم الشرعي لكان

في تعريف الفقه

للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي مكررا لان التنبيه اي تنبيه فسر قوله فيدخل فيه ان تعريف الفقه على راي
الاشاعرة شامل للعلم بمثل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح الظلم والتكبر اي
حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام تؤخذ من خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم
الاخلاق لا من علم الفقه قوله انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى الذي
هو ممنوع وليس كذلك ولا نسلم انها كونها اخلاق وملكات نفسانية حول المصنف العلم بحسنها وقبحها
من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق
وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق
ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يراد الاصطلاح
لكن الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان
العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه العوام لا يعد
من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال قال الامام قيل في المحصول
بالاحكام التي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة قال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم
فانه لا يسمى فقها يعني انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يتوقف منه على ما صرح به في قيد الوجدانية لاعتراضه لو لم يخرج عنه
لزم ان يكون العالم بوجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من
له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم
بما له ملكة بحسبه استنباط الاحكام وحينئذ لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم الضروري
الذي ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد لغوا لخروجها ضائعا ولا
القول بكونها من الفقه مصطلحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم انه
لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد
واما البعض الذي له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان
قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء
دار التكليف الا انها كثيرة جدا وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصر
وضبط الحاسب وهو المعني بقوله لا تكاد تتناهى فلا تعلم احكامها جميعا في زمان يمكن فيه الاحاطة
البشرية كلا ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت
الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف
بعض الاحكام كما روي عن مالك رحمه الله انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري واما
الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسر المضاف اليه
من النصف وغيره فضلا عن ذلك لا يخفى انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من
الدلايل

فقيها وليس كذلك اصطلاحا ومثله مما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم
اي بعض ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح
على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما يصح بالعكس
كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضرب
كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم
بالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فيرد منع تناهي
الحوادث الا انا في ذلك والظاهر انه قصد بالكل المجموع والاحكام الحاصلية والآتية وبكل واحد
ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث يطلع على ارادة
الاول بلا تناهي الحوادث والثاني لثبوت لا ادري ولهذا اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام
المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ورده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير
مضبوط اذ لا يعرف اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولهذا فسر التهيؤ بكون المجتهد
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماع المآخذ والاسباب والشرائط
التي بها يتمكن من تحصيلها وتكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام ورده المصنف بانه ان اراد
يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم العلم بمعرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في
الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع
او معارضة الغير او مشاكلة الحق بالباطل او نحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد
بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بل عليه حديث معاذ حيث
اجتهد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينكر النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد
ولا نسلم انه لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا او كذا
فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا النفس الادراك وكقولهم في وجه
الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله بل من العلم تعريف مخترع للفقه بحيث
يتضبط معلوماته والتقييد بتلك الاحكام ليخرج النقض لا انه لا يخلو ان اذ المراد نزول
الوحي لحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام سمي فقيها ويتناول
نزول الوحي بالظاهر احترازا عما يرد به الوحي ولم يتبع بعد فليس شرط الفقيه معرفته قوله مع
ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام
او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير
احتياج الى النظر والاستدلال لا يسمى فقها ولا اولى ان يجعل المسائل القياسية الى الاشتراط
في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فرعا مستنبطا بالاجتهاد

متوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل
هذا انما يستقيم في اول القياسيين واما من بعده فيجوز ان يشترط في فقهه العلم بالمسائل القياسية
التي استنبطها المجتهد الاول عنده ودور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف
المسائل القياسية بالدليل في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر بنزول الوحي
اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا بنزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد
السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الآخر وليس نقل الاول فلا يشترط له موعنه ويمكن ان يراد
ما ظهر بنزول الوحي به لا ان يسقط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح
بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم
كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيكون ما يكون علما بجملة من الاحكام وهو فقه كان اكثر ومتى انتهى
الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتبدل بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات
وانقضا بعض بحسب النسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف
الصادق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم
بما ظهر بنزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما اتفق عليه الاجماع ان كان ومثله في التوسع
بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام الثابتة خارجا عن الفقه وذلك عندهم
معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر
عليه بنزول الوحي به ولا يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد
ظهور بنزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقها الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر بنزول الوحي
بها على بعض الصحابة كما روي ان كثيرا من الوقائع الى عايشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في
فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتوقفهم في
الاسناد والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير
شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة مثل التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله ...
اولا مشعر بان ما ظهر القياس بنزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للتصريح بانه ثم ما ورد به النص
او الاجماع انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للتصريح بان الاحكام الثابتة
باخبار الاحاد ظنية قوله وبالقياس الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن
في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك
حتى صار متواتر المعنى وصار معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك عند نص
قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم
المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه سيما لكن بتصويب كل مجتهد فان قيل
المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير

ما اجتهاده ولو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اول المجتهدين في المسائل القياسية

معلوما

معلوما ملاحظة مبدء القياس ومعناه انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد
علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على القول بان المصيب واحد
فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او معلوم ثبوته
بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل
قطعيا لكن لا يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى
الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا والمعلوم ان
الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره
بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل
القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه
حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد
معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله ان اللازم ان كل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا انه حكم الله لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به
عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض
يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ما سبق كان بيانا لمفهوم
اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه من الانواع المنحصرة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس
ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة
وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا
او لا والاول ان يتعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر
عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة
الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال بواحد منها او لا مدخل للعقل في اثبات الاحكام وجعله
بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال وحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع
صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس
اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة
من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة مستند اليها والقياس مظهر للحكم
وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم وههنا نقول ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع
والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض من وجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق
الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا
الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد
وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث انه لو كان بعض الاقسام فرعا من المقسم لازمه في كل قسمه

قطعا

فيلزم ان يكون القسم الضعيف قسما مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثاني مثل الحرف لا طائلة

الرابع ان تفسير الكلام من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بالتوزيع في صورة اخرى ومن معنى الاصالة

الخامس ان الاجماع انما يستند الى السند فيمتنع ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا

لا نسلم ان يكون الفرع داخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الكامل يستلزم

في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى فرع كل المعنى

على شيء اخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاصول عند اهل

الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة ومثل ابن واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود لا في

الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب مقول

في فرعه والمفضي اليه وان النص انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فيلزم

يكون اقوى واولى من النص في معنى السببية والاصالة لكن الفرع وفيما نحن فيه القياس

لحكم الفرع فضلا ان يكون فيها لكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او

وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم فكيف يحصل ذكر التقسيم

الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذكر في

كل قسمة فلا يلزم لزوم الاشارة الى ذكره والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه

ان اريد بالترتيب الترتيب بحسب الواقع حتى يكون القياس هو المثبت للحكم ويثبته في صورة

الفرع فلا نسلم امتناع التعميم بل فيه وان اريد بحسب علمنا فهو المفضي استناد الحكم حقيقة

الى القياس لكون اصلا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج في تحققه لا في دلالته

على الحكم فان المستند انه لا يتوقف ملاحظة السند ولا الالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال

لا يمكن الا باعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت

اولا الا انه لا يثبته السند ومن ثم يثبته الحكم بخلاف القياس فانه لا يثبت زيادة فالترتيب

نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه

لقب للعلم المخصوص لا احتياج الى اضافة العلم اليه الا ان بقصد زيادة بيان ومن شيخ كشيخ الاكبر

والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت

والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق

التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل بالواسطة ومنها الى الفقه مخرج العلم بقواعد العربية والكلام فانها

من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بها الى معرفة كيفية دلالة

الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا

يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه

والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من افعاله حكم من قبل

الشارع

الشارع منوط باب لها او مستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لكون الاحاطة بجميع

الجزئيات متعذرة فقضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل

فيسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة

راجعة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة

والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى

تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة

على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام

الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها اللواحق والمتممات وبينوا

الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي

يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد على سبيل الاجمال واراد المصنف فيه التحقيق احترازا عن علم

الخلاف والجدل فان قواعده ان يمتنع كونه من علم مما يتوصل به الى الفقه يتوصل بها الى ما يتوصل

بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وعكسه السوية فان الجدلي اما

مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته

عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام

المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق

خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل

مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة

واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا

المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر

يسمى صغرى والاخرى على الاكبر وتسمى كبرى والمتكرر بينهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى وسمي الدليل بهذا الاعتبار

الشكل الاول او بالعكس وسمي الشكل الرابع او محمول فيهما وسمي الشكل الثاني او موضوع فيهما وسمي

الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الاصغر واجب والواجب الاكبر فالنتيجة الاوسط وقولنا الحج مامور به الشارع في

الصغرى وقولنا كل ما مور الشارع واجب في الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي

يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول لتخرج المطلوب الفقهي

من القوة الى الفعل فمعنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن

احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث

المتعلقة بذلك من مطالب اصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرح المحسن

ما الاول علية قوله ولا يكون القياس فيما ادى اليه الى محل ثبتت فيها بيقين فيه احتمال دارا

للحدث عن مخالفة الاجماع اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مخالف واما قطع

وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ٢

وغيرها

على انه

لا نم

ولو سلم لزوم الاولوية الكلام غلط ... يجوز ... الكلام ... عليها

السند ٢

وسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وسمى الكبرى والكلية ... تشتمل على ... الكل

الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج واجب

معارضة

نعم يشترط ذلك

غير ... المحسن ... على ... بالشكل الاول ... الى ... الشكل ... الاول ... الفقه

قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان المجتهد بما وقع من جهة كونه بمقابلة الاجتهاد حد

فلا خفاء في جواز الاجتهاد خلافه قوله ولا يتعالى الى الفقه لان المقلد يتوصل بتقليده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث فيه العلم عن الادلة الشرعية والاحكام بمعنى عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هاهنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نوع دخل في ذلك فلذلك من موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لها قلت لان المتصدي للنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث بعض العوارض الذاتية التي تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا مدخل في لحوقه امر مبحوث عنها من القسمين بعض قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مزيدا او رباعية مزيدا معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول ومثله كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يكون مباحث الحكم من مباحث الادلة لان الالة متقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصورات من حيث انه حد او رسم يتوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة مركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة موصلة الى التصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية يتركب منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة

الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يحمل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه كما احاله المتأخر من اللواحق للحكم فانه ما في الباب انه مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم مثل كلام لا حاجة له لان الادلة الشرعية موجبات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وما لا يتعلق الحكم وحدوثه وقد اضطر الى آخر الادلة وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان حدوث الحكم حادثا على ما يشوبه كلامه قوله واعلم انه يتعين ثلاث مباحث في الموضوع اوردها في التلويح المحققين سيعرض منها الناقد الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اشياء متشاركة في ذاتي او عرضي او لا او على الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن احد المتشاركين وبعضها ناشئا عن المتشارك الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المتشاركين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة ممنوعة للادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن فعل المكلف وحرمته ونحو ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المتشاركين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى التصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع الاكثر لا واحد لان اختلاف الموضوع موجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد ان اختلاف المسائل يحصل ذلك فلا نسلم انه موجب اختلاف العلم فان مسائل العلم الواحد كلها البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات موجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوع العلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي

السلمي

كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو الكم اعني الكم
المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان
والامزجة ونحو ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي
هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على
ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض
نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست لها اضافة اليه لعموم الدليل الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكل التصور والتصديق موضوع المنطق
قوله ومنها انه قد يكون الحيثية البحث الى في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث قال
موضوع هذا العلم هو ذات الشيء من حيث كذا ولهذا حيث موضوع الكتاب استغفر لحمد الشيء والعبارة
نقال الموجود من حيث هو موجود اى من هذه الحيثية وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع
قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات
المجردة هو الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك
كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا شك في ان حيثية الوجود
ولا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من
الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي وتحقيق المصنف ان الحيثية
في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت
جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل محمولات مسائله اذ لا
في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء الموضوع بل هي بيان لموضوعيته
بمعنى ان البحث قد يكون عن الاعراض التي تلحقه بتلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية
في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه
المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمهما ما لزم المصنف من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون
الحيثية والاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض الموضوع من جهتها والا لزم
تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض
مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور
في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون وهو مع ذلك لا يكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية
فقيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي لاحظ في جميع المباحث

يكون

مطلب لفظ الحيثية

يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من جهة انه موجود

هذا المعنى الكلي لا بمعنى ان جميع العوارض المبحوث عنها تكون لحوقها للموضوع بواسطة
هذه الحيثية قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار كما خالف القوم في جواز جعل
الموضوع لعلم واحد الا انه خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى
جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة الى مختلفة
بالنوع فيبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلوم
بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب
المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع
العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض
الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اقتضى اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات
يجوز ان يتعدد باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث
عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع
متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث
عنها لا جزء الموضوع والا لما صح البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على
الاطلاق لان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان
باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف منه احوال الاجسام التي
هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها ويعرف
الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من
حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها فيبحث
فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابن علي ولا خفى ان الحيثية مبحوث عنها وقد صرح بانها
في الموضع وههنا نظر اما اولا فلان مثل ابن علي على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى
بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات
وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل
كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها لذلك الاعتبار
علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا الكل احوال نفسه الا ما يطلع عليه من احوال ذلك
الموضوع بان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع
فلا معنى للعلم الواحد الا ان الموضوع شيء او اشياء متناسبة يبحث عن جميع عوارضه الذاتية وطلبها ولا شيء
لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في
واحد

في العلم

في الطبيعي

العلمين مطلقا وفي الآخر مقيد او يوخذ في كل منها مقيد بقيد آخر وتلك الاحوال محمول لمطلوبه والموضوع
معلوم من الاوجه فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانهما من حيث الاول يشتمل موضوعه على اعراض
ذاتية متنوعة فلكل واحد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا لعل البحث عن فعل المكلف
من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق
الشفاء قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي
الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها
اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء ولا لمباين لامتناع احتياج الواجب
الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لمنع انتفاء [illegible] اما ان تكون كل منها لجهة اخرى
فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان
الذي كتب في الكلام او يكون بعضها لذاته فهو عرض ذاتي اخرج فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون
لجزئه لما مر فهو اما لذاته فهو عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا
لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لجهة ذاته لانه لولا لزم التسلسل في المبادي
فان قيل يجوز ان ينتهي الى الوصف الذاتي للاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها
وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلت اللاحق بواسطة الوصف الذاتي للاول
ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان
اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على قوله في
الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواجب الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال
لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل
فغير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض للآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم
ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف و[illegible] علم العلم
والقدرة والارادة ويمكن ان يحمل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون
غير منفصل فيتم مجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فيتفرع تفريع على قوله
يبحث عن كل وكل لغير بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام فجميع
الكتاب ان يقع [illegible] على قسمين ولا يبحث التعريف والموضوع انه [illegible] من الكتاب مع انه خارج
عن القسمين لكونه خارجا في المقاصد القسم الاول في الادلة على اربعة اركان في الادلة الاربعة
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس [illegible] بالاقدام بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد
فكانه جعلهما تتمة [illegible] بالركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب دون القرآن لانه اسم للكتاب غلب

الركن الاول في الكتاب

مطلب تعريف القرآن

لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه

في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه
والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على
السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا للكتاب
هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن
تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب
لما مر ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما هو [illegible]
لانه مخالف للعرف بعد [illegible] وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ لا يناقشون في ذلك الا انه [illegible]
عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم ذكر الكتاب والقرآن يطلق على الكل
على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن
الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبروا في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز
لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة
والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل
والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على
المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها
اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا
لا احترازا به لكن عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او
النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند
الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي
او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا احتياج الى ذكر الانزال والاعجاز [illegible] التواتر الا انه
المقصود لا بد منها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كتب المتقدمين
انها ليست من القرآن لا انما نزلت لبعض آية من سورة النمل وان قوله بلا شبهة احتراز عنها لان
المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين
السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلاة
بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك
كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من
القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرجه كونها من القرآن من حيز الوضوح
الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختار المتأخرون ينبغي ان يكون اختلاف
[illegible]

ولنا نعم عند الشافعية مائة وثلث عشر آية من السور كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان
عدة آيات من القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست
بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها انزلت لذلك وتعلق كذلك الخلاف
من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثلا ان تكتب في اول كل سورة فانه يؤتى زيادة او محونا
فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل
والبعض لان القرآن اسم على مجموعه يتحقق في الحروف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف
الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا
للمجموع الشخصي الكلي والا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب
بالمعنى الكلي [illegible] من القرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في الكل فان ذلك
يلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض
خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة
للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض
اعني الكلام المنقول في المصحف باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام
الجواب [illegible] اعني ان حمل التعريف [illegible] تفسير اللفظ الكتاب او القرآن وتمييز الذي عن
ساير الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف لا الكتب بالحروف او الاشارة ونحوه ذكر لئلا يلزم الدور
وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور [illegible] وانما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن
دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب [illegible] ماهية القرآن [illegible] من انهما اسمان لشيء واحد [illegible]
المصحف على ماهية القرآن [illegible] على ماهية الكتاب [illegible] ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي
المتلو [illegible] عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا لماهيته
[illegible] الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق بين [illegible] وانما يلزم [illegible]
تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب [illegible] ماهية القرآن فكل واحد منهما مغن عن الآخر فان قيل
تفسير المصحف [illegible] مطلقا على ما هو موضوع اللغة [illegible] التلاوة [illegible] التعريف
[illegible] عن [illegible] الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف
فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف
انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس [illegible] لا اشتباه
عليهم فلا دور [illegible] لا يتوقف على المجموع الشخصي [illegible] كلام المصنف على ان
التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه [illegible] فان [illegible] التطلب

في البعض كما هو حقيقة

٢٨

القرآن كلام الله غير مخلوق

غير الشيء مما يخصه تشخيصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن
كلام الله غير مخلوق المحدث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة وليست من جنس الحروف
والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة ويطلق الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف
القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما
كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما
يميزه عن المعنى القديم [illegible] التعريف يحصل بمجرد ذلك الشيء فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول
التعريف وان كان للتمييز الا انه يساوي المعرف فذكر باقي القيود ليحصل المساواة قوله على
ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم
والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام [illegible] انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل
ان يقول الشخص مركب اعتباري من مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفته
لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب
اعتباري لا محالة فيحتاج الى بيان المقومات والمأخذ في تشخصه من الكيفيات وقد [illegible]
في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يحصل الشخص فلم يفد التمييز الا [illegible] التعريف
وان [illegible] الوضعيات [illegible] دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا [illegible]
الوضعيات المشخصة وعند زوالها يزول الحد [illegible] ذلك الشخص [illegible]
والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تشخصه
لامكان اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق [illegible]
ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل
منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان
جبريل لكان ما يقرؤه كل واحد منا [illegible] ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها [illegible] وكذا الكلام
كالكتاب او الشعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيره
واذا حققت فالعلم ايضا من هذا القبيل [illegible] عبارة عن [illegible] المخصوص سواء علمها زيد او عمرو
فالمعتبر في جميع ذلك الوحدة في نفس الحال [illegible] وان القرآن ليس اسما للشخص
الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة [illegible] على الشخصي [illegible]
لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها كل القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته
بان يقرأ من اوله الى آخره [illegible] الكلمات [illegible] وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية
مثل هذا المؤلف [illegible] شخصيا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والتلاوة من اوله الى آخره والحق ان الكلام في تعريف الحقيقة [illegible]

بأن نقل القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما قال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه
جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعرابا وبناء قوله فإن الأعراض التي
تبلغ بواسطة المشخصات جملة الأمر تتعدد بتعدد المحال لكن الأمر الذي قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
إلى آخر القصيدة فإنه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والأبيات والهيئة
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده ولا يتعدد بتعدد اللافظ حتى إذا انضاف إليه تشخص
اللافظ أيضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا القول شخصا
تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم
الكلي لأن نقل المراد بسورة من مثله في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين يلزم الدور لأن معرفة القرآن
تتوقف معرفته على مفهوم السورة على معرفة القرآن بل بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا
كان أو غيره فيدخل فيه الإنجيل والزبور ولهذا احتاج إلى قوله بسورة منه أي من ذلك الكلام المنزل فافهم
قوله وتنوع إليها أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادة المعاني وإثبات الأحكام فالكلام في تنوعه
خارج عن ذكره وأراد بالأبحاث المتعلقة بإفادة المعاني ما لا يتعلق بإفادة الأحكام ولم يبين
في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ولكن ذكر كالإعراب والبناء والتنوين والتنكير وغير
ذلك من مباحث العربية وإن تعلقت بإفادة المعاني لأن المراد ما يتعلق بإفادة الكتاب المعنى ومن
نعم الكتاب وغيره لأنا نقول ولأن أكثر المباحث الموردة في الباب الأول بل الثاني أيضا ولهذا
قيل كان الأحسن أن يؤخر عن الكتاب والسنة لأن نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان
مباحث النظم أليق وألصق فلذلك عقبه قوله لما كان القرآن مركبا من الألفاظ الدالة على المعنى بالوضع
لا بد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فقسم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له
فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن اعتبر فيه الظهور
والخفاء فهو الثالث وإلا فهو الرابع وحول محل الكلام في الأقسام أقسام النظم والمعنى جملة الأقسام
الخارج من التقسيمات الثلاثة الأول ما هو صفة للفظ وأما الأقسام الخارجة من القسم الرابع فجعلها
تارة للأصل أي بالعبارة وبالإشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة للأصل أي العبارة والإشارة والثابت
بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه وذكر في التيسير أنها
ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص
شرطا لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم إلى أن
الكل للنظم ولا انحصار أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى
المعنى أخذا بالحاصل ميلا إلى الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو الاستدلال بالعبارة والإشارة والدلالة
والاقتضاء وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى هذا كان تقسيم اللفظ
بالنسبة إلى المعنى محمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وأرادوا بالنظم

النظم الدال

حسنه م

الباب الاول

حرر

الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا إلا باللفظ الدال على المعنى
للفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الإعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات
الراجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى فإنه إذا اقتضت إفادة المعاني بالتراكيب
حدثت أغراض يحصلها تقتضي اعتبار لطائف وخصوصيات في النظم فإن روعيت على ما
ينبغي تقرر لطائفه صار الكلام بليغا وإذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالإعجاز
صفة النظم باعتبار إفادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وكذا نقول إن معنى القرآن نفسه ليس بمعجز
لأن الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما قال أن تفسير الفاتحة أو قارئ من العلم وحكما
إن مثل أيضا من الإعجاز النظم بأنه تارة يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلاما آخر وصحح المشايخ قولهم
هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة لأن النظم
عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ لأن النظم على ما فسره المحققون من
لأن ألفاظ مرتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها في النطق
وضم بعضها إلى بعض كيف اتفق وهو الألفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى
حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لأنا نقول هو مطلق في صنائع الكلام
على المراد حيث يقسم إلى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا صفة الكلام لأن
المراد بالأقسام أقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن يقع صفة لمفرداته ولا للألفاظ الواقعة فيه لا صفة
للنظم نفسه أو الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك صفتها هو الألفاظ دون النظم
فإن قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي أن يحترز عن إطلاقه قلنا النظم
حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم
فأوثر النظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر قوله لا يقال يعتبر المعنى لأن
مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجات فرخص في إسقاط لزوم
النظم ورخصه لإسقاط الاختصاص بالعربية وذلك فيمن لا يحسن شيئا من العربية وقد يتكلم بكلمة
أو أكثر مأخذا والمحتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل
من غير تمام ولا كان محفوظا فقد أول أو ذكر ما معتمد وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازما
فيجيء فإن قيل إن كان المعنى قرآنا يلزم عليه أحسب دال النظم في القرآن وعلى صلاة
المنقول بين دفتي المصاحف تواترا أصلية وإن لم يكن قرآنا يلزم عليه فرضية قراءة القرآن في الصلاة
قلنا أقام العبارة بالفارسية مقام النظم المنقول لعجزه عما نقل في المصاحف
وإن لم يكن حقيقيا أو حمل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لأجله فإن قيل معنى الأول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ القرآن حقيقة في النظم
المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص

نقد

غير ما وله

النظم

نظراً الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء وقيد الخلاف في الفارسية اتفاقي **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يكون الاعتداد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضاً فان قيل المتاخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية قلت حول النظم عنده لازم في ذلك ايضاً فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى الكلام على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله كتاب الله ظاهراً حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يصح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفاً طويلاً ولم يأت بشيء شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالاً وفي لفظه دلالة على التنبيه على الوجه المنحصر لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهراً كان او خفياً وفي الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظراً الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لو جعلا اولا المعنى ظهوراً وخفاءً ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى يسمى بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فهو الحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان ادرك بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجواً فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الاستدلال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقاً له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء لا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات

متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف الا بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم ومن ثم كما تقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساماً متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلاً عام من حيث تناول جميع افراد الباصرة مشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** ومن ثم قال فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ها هنا مادة اللفظ وهي حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف المادة بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المخصوص فاللفظ انما يدل على معناه بوضع المادة والهيئة فعبر بهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازاً او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحاً او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه بطريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع لكثير اولاً فان كان بوضع لكثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصوراً في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولاً فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مسوقاً لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصوراً فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضاً من اقسام الخاص فيحصر التقسيم اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثير ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وخرج بقيد التعدد الاسماء التي وضعت اولاً للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل يخرج الالفاظ المنقولة والالفاظ التي في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعين للافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان نفاس بين القسمين للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستوفاً على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق ان يعم وان كان على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في منكرة مفرد دال

هو المشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا هو داخل في حد العام الذي المثبتة
مستغرق لكل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست موضوعة للكثرة قلنا لا نسلم فان هذا
جواب عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه مستغرق للآحاد على سبيل البدل عند القائلين
بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدات الكثير او لما يشترك فيه وحدات
الكثير او لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد ان نفس الموضوع له او داخلا فيه
للكثير او جزء من اجزائه وهذا لا عتبار ذلك ليخرج عنه المشترك او العام واسماء العدد فان قيل نحو
مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا انه موضوع للكثرة بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة
في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المختلفة بحسب ذلك المفهوم فان قيل
النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثرة قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت استعمالهم
للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عمومه
النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانه العموم ومثل معنى الوضع النوعي لانه لا دلالة
عمومها عقلي ضروري بمعنى ان انتفاء مبهم لا يحمل الا بانتفاء كل فرد لا انه ذكر لا نفال النكرة المنفية
مجاز والتعريف للعام الحقيقي انا نقول لانه انما مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
وموضوعة لمبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور
ان لا يكون في اللفظ دلالة على الحصر في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا انه المراد
بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى انا نقول يصح ان يكون لفظ السموات موضوعا
للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم
عدد لانا نقول القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له فان
ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما تضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح
اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها
مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد ولكنه
مستغرق ممنوع بصفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله له بحسب الدلالة قوله ولا الجمع منكر
المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر اشتركت فيه سواء
وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه
وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بالجمع المنكر في قوله ولا الجمع منكر
الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا في الدار رجالا لان مثل هذا متعين للجمع
المنكر لا كل عام مخصص على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحو على مسمى
عبارة المصنف لا يحمل في قوله وان لم يستغرق جمع منكر نحو قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس

كل من الوحدان
الوضع الشخصي والنوعي
معنى غير محصور

اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان
الشرع جعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة
والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وقد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر
في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل
المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في تلك ذكر ومعنى من اقسام النظم صيغة ولغة
ان الحكم بين التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة المحض
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة لكنه كان محتملا على سبيل البدل
ما دام محتملا على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا
بخلاف ما اذا احتمل عليه بدليل قطعي فانه يكون تفسيرا الا دليلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار
من اقسام النظم صيغة ولغة ولكن اذا لم يكن مشتركا بل كان خفيا او مجملا او مشكلا فازال خفاءه بدليل
او ظني قوله والمضمر للاسم الظاهر قيل لذكر ان المضمر خارج عن الاقسام وان اسم الاشارة فكانه اراد
ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عند واضع المشتق منه
مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه
مع المفعول ومن معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله وزن المشتق عن اسم
الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل من القتل مع المفعول ومعنى المفتاح
الفتح مع المفعول اذ التعبير عما ليس عنه الفعل او وقع عليه بالفاعل والمفعول شائع بخلاف التعبير
عن المكان والآلة بالمفعول والمفعال ولكن لا ان نقول مثل التعبير لا يصدق الا على صفة تكون على
وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما قام به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول الا بالافعل والفعلان
والمستفعل والمفعال والفعل ونحو ذلك وليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الآخر
ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الحبير هو الحبرة مع الفعول ولا معنى المستخرج
هو الاستخراج مع المستفعل والمفعال وان منع ذلك عند خروج اسم المكان والآلة هو كالمقطع
بان الفعل بان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس باولى من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل
والملح معناه الملاحة مع الفعول قوله ومما في العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل والاسم
المشتق يعني صارب لانه حمل الصفة فسيما الاسم الجنس او الجنس ورجل والاشتقاق يعتبر تارة باعتبار
العلم تعالى هو ان لجيء بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر

فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار المعنى سواء كان من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وتركيبها فيحوله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمعنى لمشتق حقيقة فهو اسم للجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فظاهر وان المراد باطلاق نفس المسمى دون الفرد وليس للقاطع بان المراد نقله ثم فتح بابه تحريفه من افراد المفهوم غير معين بشيء من العوارض قوله فهو واضح لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهي ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد نوع النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع فقيل ان التعين وعدمه ولا حسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا لانه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان يعلم ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكلي للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجيء جوابه من كلامه ما تكلمت لكن من التقسيم وتبين اقسامه والكلام بما يوضح نظائره قوله فصل

لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام ١ في حكم الخاص ٢ في حكم العام ٣ في قصر العام ٤ في الفاظ العموم ٥ في المطلق والمقيد ٦ في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتماله معناه على اجزاء متفقة فجعل في النوع الى كثير او وقد كان فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم النوع كله لانه افرد خصوص العين بالذكر ليطابق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرة الخصوص الجنس والنوع وقد خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في مثله من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل ومثله يكون لفظ الخاص لا اعتبار له والحق تنبيها على ان جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ومثله ومع اذ ليس المراد بعموم العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض عليه ايضا بانه اذا كان نوعا لقسمي الخاص كان الواجب ان يعد كلمة او دون الواو وجوابه ان الحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان من شأن التقسيم على وجه يجمعهما نوع قسمي الخاص بل لانه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل القسمين لا لاحدهما على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي العين المشخص قوله من حيث الحكم اي اسناده الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص يوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يعن فانه يقال الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم فلذا فانه اراد ان له دخلا في ذلك واعتبارهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء يتناولها لا آحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل الى آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل ومثله الاعم بعض الاعم كما قال والمراد هنا المعنى الاعم قوله فمن قوله ثم ثلاثة قروء بيان للتفريعات على كون الخاص قطعيا يترتب الاول ان القرء ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان كما في الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلان من حمل القرء على الحيض اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتد بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض الحيضة الاولى بالكلام في الخاص واشهد ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثالث انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزأ ومثله جاز في العلة كما في حد الامة فانها على النصف من علة الحرة وقد جعلت قرءين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وايضا الطاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود نظرا الشرع في بيان ما يتعلق به الاحكام ونوقض حمله على المشروع بدلالة النص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل لا يتناول النقض وسوانا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الا بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يثبت الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يثبت ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال تقريره انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا الثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين

وسمي

الطهر

بل سواسيم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا ومن حيث الجواب على ما ذكره القوم ان
ان كان اسماء الحيض ع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم تكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد
بل اقل ضرورة استعماله على ثلثة اطهار والكثير باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم
تكن اسماء الحيض ع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض ولزم انقضاء
العدة بمضي بعض الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر
حالة مستمرة لا تخلل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض ليسا بل اسماء المستمرة مثل الشام
والقعود فانها لا يتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد ولون كل بعض من تلك الحالة
المستمرة طهرا الا سلم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم
ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الاول
البعض من الاول قبل انقطاعه بالحيض فكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم ينقطع مثلا دخل الاول المستمرة تحت العدد كما سوقف على التمام ليس
على الابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا قبل كل آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء
من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله و
قوله تعالى فان طلقها اذ لفخر الاسلام في شرح العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق
مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له ليس ظاهر بل لا يكون للاول مثل الباب ليس ظاهر بل لذلك اقتصر المصنف على الثاني مشيرا الى
الثاني تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة من شرعية بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل
نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب
العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق
الشرعية بدون مال على التعدد ثم ثبت الاصطفى التعدد حتى يكون قوله فان طلقها سالما لا سيما
بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لكن لما اراد تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد الاثنين فانه صريح في انه اراد بالاثنين
الطلقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ان لا يقيما احكام الله اي الازواج
حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة
فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المراة مع انه لا يتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج
كان بيانا لطريق الفرقة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا

لكن على

الخلع

لكن على الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في
الافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق
لا فسخ ولا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام
بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان
على مال او بغير مال فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب
العطف على الاقرب الى الابعد مع تخلل الكلام الاجنبي فان فصل الفاصل الفا بقوله الطلاق مرتان
هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف الصاحب قال فان طلقها اي بعد المرتين قليس
فساده وقد الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما بغير
مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف
وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان
تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم تخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم فلا اثم في الاخذ ولا الافتداء
فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع الاشكال
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
الثاني لزوم تاخير الطلاق بقوله لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على
الطلقتين بل هو مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف الاجتناب في
الافتداء لكن بقي اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الخالي عن مال بقرينة
ان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان الطلاق
هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ
بان لا اثم نثبت في الخلع الا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون
الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق
على مال حتى لو سلم ذلك لم يقع نزاع في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء للآية
لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب ولا لزوم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل
عقيب الافتداء والطلاق على احتمال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا
لو سلم فبالاجماع والحنفي المشهور كحديث العسيلة لا ثبات الترتيب في الكل كالا يوجب الحكم الا
بقول الفاء للترتيب في الوجود ولا فالترتيب في الكل حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا
البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة
الثالثة على ما روي عن النبي ع فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه
لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد
حتى

حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا متعلق الدال
بيّن لكم ما احل مما حرم اي ارادة ان تبتغوا النساء بالمهر ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بمس
العقد الفاسد اجماعا الا بعد ان يدخل الوطي قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم
وترك المنازعة واستعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح
محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوَّضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا
الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله اي لفظ خاص معناه انه حقيقة في الاعطاء مجاز في غيره ترجيحا
للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية
قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة عطف قوله تعالى و
ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون
الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا قال فنصف ما فرضتم اي قدرتم
او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا
للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان مثال فيما نحن فيه لا بد انه حقيقة في القطع
لغة وفي الايجاب شرعا علل المصنف عنه لا او قال خص فرض المهر الى تقدير به بالشارع وحقيقته ان
اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا حيث استعماله في الاسناد
خاصا في ان تقدير المهر الشارع على ما هو وضع الاسناد ومثال فيه منه لانه يتوقف على كون الفرض
هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله ومما مسئلتا الخلع والقطع مع الضمان مما يختلفان
خالف فيها الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص يعني الاول ان لفظ حتى
في قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها
فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو
كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ويثبت الحل
بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت
الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشيء قبل وجود اصله فبقي النزاع بانه
يهدم ما دون الثلاث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد فيه ترك
العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هنا العقد بدليل الاضافة الى المرأة واشتراط الدخول انما
ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي عسيلته وغاية
لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو جاء ثبات سبب له سوى الثلث فيكون الثاني هو المثبت
للحل

ولقوله عليه السلام لعن الله المحلِّل والمحلَّل له سمي الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففيما دون الثلاث يكون
الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تع والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فالقول بان
القطع موجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب
ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تع جزاء فان الجزاء المطلق هو
العقوبات ما يجب حقا لله تع خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تع وهو ضرورة تحويل
العصمة التي هي محل الجناية الى الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير
اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام
عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد
في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من
الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب
الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من
الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل صيغ الالفاظ التي ادعي
عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه
هو كل لكل واحد من محامل مسان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتمل الى كل للبعض
وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين
الواحد والكل فقوله وانه هو كل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل
ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه محمول على الكل احترازا
عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا
لا تأكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في
الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هنا ما هو صيغة الجمع كالرجال
واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله يوم احد ان يوافيه العام المستقبل ببدر الصغرى
فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فلم
قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لغزوكم قوله لانه المتيقن
استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن
لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف
الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم
فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح نقول لان على دراهم مبني على الاقل لكون الجمع المنكر
عاما او على كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم
صح

كون د

ويستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر
ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد ان يوضع له لفظ بحكم العادة كما في كثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ
والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر
لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او بالاشتراك او نحو ذلك كالخصوص والروائح والطعوم
الكن في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه
ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك
بالقرائن قلنا فتح مثل هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن
فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل الاحاد والاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتها
الجمع بينهما وطيا آية احل ومراد قوله تع وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فسر ذلك
بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين
اولى فاعترض بان مثل هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق
الدلالة فاشار المصنف الى ان الحرمة للاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا
في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي
بملك اليمين قوله في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال النساء والمتوفى عنها زوجها المعتدة الحامل
والذين يتوفون منكم اي ازواج الذين يتوفون لا النساء والحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار
ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير
الحامل المطلقة باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القايلين بان العام
يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل
الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل فتمسك [illegible] الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه حتى
صار بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تع ان الله بكل شي عليم ولله ما في السموات وما
في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وفي مثل ذلك لا قطع لاحتمال ومثل
بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى نشا عنه احتمال
المجاز في الخاص فان قيل لا احتمال لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة شرط له
ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قايم اذ لا قطع بعدم القرينة لا ابدا
ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى ابطال مذهب
المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما
ثابتا بذلك اللفظ عند الاطلاق حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا
حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز
ارادة

اذ لا سبيل للقطع

لذلك

بعض

بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان اكثر ما وقع في كلام العرب من الالفاظ
العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما فهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات
الشرع عام فلو جوز ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما صح
منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف
المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلنا
العمل بالعموم الظاهر لكنها تعتبر في حق العلم فلم يثبت منا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل
بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وثبت الفهم
من العموم الظاهر قطعيا وقد تقدم ان العلم عمل القلب وهو الاصل وفيما لم يعتبر الارادة الباطنة في
حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس
ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياطا وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى فالتبع يجوز
لا القوي مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه
يستنبط الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين ونحوه
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد ومن علم الكلام
الناشي عن الدليل فلا يجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا لا ناشيا عن الدليل كما ان الخاص
قطعي مع احتماله المجاز لذلك فقولك العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا
كما يؤكد الخاص في مثل جاني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجي رسوله او كتابه وان اريد
انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل
الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون
بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض
المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ فلا شك في شيوعه وكثرته [illegible] المعترض
فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بمستقل متراخ فله ان يقول قصر العام
على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول
الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير ذلك احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا
والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد
التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولذلك قال لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في
العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع لكثرة العمومات
بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ولا ينطبق الجواب الا على ما
اصلا والا يكون لقوله بلا قرينة معنى لا يخفى ان قوله وان كان التخصيص بالكلام فان كان متراخيا لا نم انه

للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيد احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره والا للوصف بالجمل نحو لا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء عند للشرط بدل والا تكون بدل لانه كلام تام الا انا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تأخر والحق انه لا يلزم اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه او قصره على بعض التقادير المراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى كونه كلمة مفردا والجمل الوصفية والاستثناء عند للشرط والا تكون بدلا لكن لا احتياج الى جمع القصر قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وعند فنقول ان اعم من الصفة والشرط وهو مذهب خلاف المذهب قلت بل المراد هاهنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو دل دليل آخر ولو انفهم الوهم بالعدم الاصلي ولا يحتاج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء اعني لفظ انت طالق ليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو عند الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحسن تعليق الشرط لم يفد الا قصر على البعض ولان الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قيل حول المسند هاهنا مخصصا وغيره فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يشاوك النسخ فلا ينبغي ان يكون متراخيا وبهذا قال التخصيص نسخ وقد يطلق على ما لا يكون مستقلا وهو المقيد بعدم التراخي والنزول بان التخصيص مطلق لا يجامع غير المتراخي موجب بطلان كلام القوم في اكثر المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما العقل فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غيره كذا فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل لقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ واما العادة ولا يحلف لا يأكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد لا انه لا يؤكل منه عادة كراس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس الغنم والبقر ومما براس الغنم خاصة قوله وسمي مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب وبالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن سمي مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد مثل قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لانتقاص الملك فيه لانه مملوك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه والامة المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف ساوى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا الا انه لكن

لا نسلم الا ان يراد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في نفي كونه مخصصا بالمعنى الآخر لا خصوص قوله واذا ثبت مثلا ان كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر متراخيا والآخر منسوخا للتقدم وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي يرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها اذا لا تنافي ولهذا الاول فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص هاهنا الخاص بالنسبة بان يتناول بعض افراده الآخر سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر ان كان العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما يتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قيل انتساخ الخاص بالعام المتأخر يستقيم ان يكون في قدر ما يتناوله لان ذكر الخاص لو كان يتناوله افراد العام فلا ينسخ في جميعها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت مرادهم بالخاص ما يكون عاما الا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله للخاص المتأخر ونحوه قوله حتى لا يكون تفريع على حمل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد وزيادته وغير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون بنفسه لانه غير شامل

لاحق الحامل المطلقة

وناسخ له

فصل قصر العام

باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ فاشترط الملك انما
يثبت وما يعتبر به التحرير هو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من حرية الحق
لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة
لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ وهو الشبع وهو الغذاء او قوام
البدن به فمثله الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة قوله فهو عند المستدل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض
هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر اي لا يمكن حصر العلم بعدده والا فمجاز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان مخصصه
شرطا او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل عقلا او سمعا وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان
بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره
وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه
حقيقة من حيث التناول اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع
للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد الحر منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع
الشخصي بمعنى انه يثبت من واضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه والا لكان مشتركا
فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لدخول المستثنى في الحكم وان
اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه تكون معناه الباقي فاللفظ لا يحصل له
حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل
في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه مثلا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
~~يفهم منه بواسطة بنفسه على معنى مخصوص~~ يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او يا
مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى كذا
ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الا عند قرينة
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى
والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني
بالهيئات وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة
المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة
القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المجاز لكانت دلالته المعنى
عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لغوي وراه المعنى لا اصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به
تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة
الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز فيشمل الشخصي والنوعي لا الاول والثاني فقط

لاسود

للاسود في مثل قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما
وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له واما الكل فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض
يبقى مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض لانه يتناول الباقي
كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيرا في صفة
التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى
الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما الحيثية وضع
واحد في ذلك المعنى اما نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغ العموم
موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة
من حيث الوضع للبعض الا ان الحق انها موضوعة للاستغراق خاصة الا ان يكون مراده انه مثل النوع
من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة فاحمه على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانه يطلق الحقيقة بمعنى
المعنى لا بما يطلق المجاز والاشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس
الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول
وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس
بطريق المجاز عند عدم اخراجه كذلك عند اخراجه وحاصله ان يكون المنصوص على البعض بغير المستقل الخ
في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما
وجه تخصيص المصنف ههنا بغير المستقل وغيره كذلك قلنا لما كان غير المستقل صيغا محصورة منضبطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور
فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في التحقيق لكونه حقيقة في
التناول ان العام بمنزلة تكرار الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان
الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في التكرار الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم
يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرار الاحاد بل هو موضوع للكل فبإخراج
البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المكرر فان كل واحد موضوع لمعناه
فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه وتمسك اهل العربية بان الحكم وضع الانه
مثل المكرر فان كل واحد بعينه وذلك لا يمنع لانه ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك في حقيقة فيما
وراء المخصوص لانها انما تتناول من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق
انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كذلك وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون
الكل فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا مملوك له سواهم كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى
بعضهم اذا كان سواهم بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز فان الاحسن ان يقول
اي لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما تشعر به كلام
فالى

ان يقال الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق
لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع
من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاث قوله وهو حجة يريد ان كلام
ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج
معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ثبوت الشبهة لانه اما جهالة المخرج او
احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا اقر بعبيده احرار الا بعضا او ثم
ذكر جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما
او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم ثبوت الشبهة لان ما يقتضي العقل
اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض
مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الحال في الاول فالاولى ان يفصل كالاستثناء
ويجعل قطعيا اذا كان المخصص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال
يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان
كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه
اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان
مجهولا سقط المخصص وبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل فيه شبهة معلوما كان
المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص وبقي العام
حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فبقي حكم العام على ما كان ولا تتعدى
جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يستقل بنفسه
شيئا حتى ان المجموع كالاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا
مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا يمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون
حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة
منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا
في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان
فلا يتعين بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول
اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل المجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من الثمانية عشر تعين العشرة
واذا اخرج عشرون تعين الثمانية واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل
المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان
وغاية توجيهه ان المراد انه لا يتعين عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصص مجهولا لا يشرع شيء منها

مقصورا على البعض م

المخصوص م

للصحة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا ح

المصنف فلم يعرض له م

وان كان

وان كان معلوما فيشرع في مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون
قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصص يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا
جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس
اجماعا ونعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد
حتى يترجح خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يكون يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال
في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وفيه بحث
لجواز تخصيص مثل العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مساويا للمخصوص بل تراخي القياس عن الكتاب وليس
يسير بل لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم ترجيحه بطريق
القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد
الحكم وان لم يسبقه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لانه يتبين انه ما دخل في حكم ما وراء المخصوص وعدم دخول
المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد
بين الشبهين ان يعمل بهما ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احد شبهيه بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا
[illegible] مجهول عند التناسخ فمن جهة استقلاله يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول
فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة
زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه لم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم
استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم
بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما
ان يبقى العام بحاله حجة فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل تمكن فيه شبهة
لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل
العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل يوهنه قوله لان الاول
يعني لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى
ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء موجب لذلك كما هو حكم الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل
المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم ان قوله
فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ ثم دفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم
من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان
عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورته القياس

الناسخ م

لان التعليل ... الناسخ ... فالنسخ ...

معارضا للنص واما انه في المخصص فصح تعليله لشبهه بالناسخ الا استقلاله قوله على

ان احتمال التعليل يصلح دافعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص

لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في

العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته لما ذكرتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم

قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان الذي يصلح جوابا عن مثل الاشكال لما فيه تسليم بطلان

المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فانه قبل التخصيص اذا لم يدل الدليل على علته

فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم كما في الكلام

التراجم وهو ما تعينت لا الدليل انما في اي فرد من افراد العام هو جاء وكان ما اوجب جهالة

العام وبطلان حجيته قلنا لا بل اوجب علمنا الشبهة فيه كما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا

زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ مساواة القياس لا تعارض النص لانه دون النص فلا يصح

لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن المخصص النص العام الذي خص منه البعض لان

عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تناوله

المخصص اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل

فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يشك عليه

دخوله ظنا فلا يصح بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما شاركه في بيان عدم

دخول البعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لجهل العام لعدم تناوله

شيئا من افراده فكذلك القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر

لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم

كونه مخصصا مع عدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك لان اتفقا لم تشترطوا في القياس

المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص تعلق به صار ظنيا

فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله ونظيره الاستثناء

ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة

صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة قوله لم يدخل تحت الحكم الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما

هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية

او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بان

يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان

قيمة كل واحد منهما كانت حصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة

ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف المقسم على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو

باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في

الايجاب

في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يمكن المشتري قبول احدهما دون

الآخر فان قيل مثل الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما فلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع

في قبول احدهما دون الآخر كما اذا لم يسم لكل ثمنا اذ اشتغل حينئذ ومكاتبا او مدبرا او ام ولد لا يصح في العبد اجيب

بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح

وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي

فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار

يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله ومن المسئلة

على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس

او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع بالخيار

في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين على انه بالخيار

في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل والحاقه بالخيار فقال

شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين

باعتبار الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون

محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاول مع جهالة

الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى

دون الثلاثة الباقية اعني صح في الاول رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه

ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن

ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء اما في الاول فلان صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان

النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز

بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبد الآخر فلا

يثبت بالشك وفيه نظر اما اولا فلان مقتضى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار

غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك وبهذا ظهر ان ما ذكره في الاستثناء في

صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز

اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فما ذكر من لزوم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك

قوله والجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة تعارض الخيار دون صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما

في بيع القن مع المدبر احيب بان حكم العقد لما لم يثبت في محل الخيار بقي قائما من كل وجه وهو الخيار والموجب

البقاء معه من كل وجه لان العقد لا يتعلق الا بالحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة المعدوم كما في بيع

شق الايجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه

لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة

لا بجانب مسمى وآله فيما ورد الشرع كما في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير
مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه لا يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لم ينفذ القاضي ثم يخرج [illegible]
حمالة ثمن الثمن قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون
فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد
مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبهه بالاستثناء لانه غير داخل في الحكم و
اما باعتبار شبه البيع فهو داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد الخارج بالمرة
فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن
جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه البيع وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه
الاستثناء قوله فصل في الفاظ العام اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره
ومن اما لفظا عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال
او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام
عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى ومثل اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد ولها
ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع
الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع [illegible]
مثل الرهط دخل القوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء
ذكره في الفائق ويشبه ان يكون مثل زائر وزور فهو جمع قائم كصوم جمع صائم ولا فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما
متناول الجميع لاحاده لا لكل واحد وحيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله
جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا ما نفلت فانه لم يتناول كل واحد فلم يصح استثناء
الواحد منهم في مثل جاء القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء وحيث انه مجموع
لا يتصور دون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو مجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الا
مثل [illegible] الحجر الثقيل الا زيدا ومثل كما يصح عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم
على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متفرقين استحق كل واحد الدرهم
والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله
درهم وكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متفرقين
لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني
غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم
يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له بمعنى انه يتناول جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما
فوق

فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه
ح يكون مبهما عند عدم القرينة على الاستغراق فلا يوجب العموم للمنافاة ان الدال على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى
ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذلك وكذا اسماء الجموع ولا يخفى ما سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد وان
وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط والنفر فما دونها لجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو
ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير
مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه متحقق فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة
وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان هل تولد الاستغراق في
من المحقق والوهم في الكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلف في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع
فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين و
ذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد الاخوان
فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى لو [illegible]
للاختين الثلثان كما للاثنين او وصى لاقارب فلان اثنان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما هو الا قلبان
من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغة فكيف من النبي عليه السلام
الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في نحو ضمير المتكلم
مثل رجل ورجلان ورجال وفعل وفعلا وفعلوا وهو فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
الجمع والصحيح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان والتصحيح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان
وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا
ولا نظائر اثنان مثنى على الغرض في موضعه ولا يصح جاءني زيد وعمرو العالمون ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن
المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن
لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما
الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين [illegible] بالاخوة بعد الاختين لاب وام او لاب فلهما الثلثان
مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخت متوسطة لكونها قرابة مجاورة
فيكون للبنتين حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابة البنت اقوى [illegible]
يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فلو كان
ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان مظنة ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قيل [illegible] انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن [illegible]
لكن من اين يعلم ان حظهما عند الانفراد الثلثان قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع
[illegible] فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل

على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة لما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان
حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان
اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وروي لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من ان كلا منهما
تثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع
على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق
الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما
كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين
مثل قلوبكما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد
بهذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين
او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لا يراد الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة في
تاويل الحديث وذكر بالجملة على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف
خلف الامام وتقدمه عليهما او في اباحة السفر بهما وانتفاء ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان
الغالب من حال النبي عليه السلام بيان الاحكام دون اللغات على ان مثل هذا لا يدل على تعين ما هو
على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء ومن اجاز في الاثنين
لا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين
وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فمن هنا
لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومن ذكر المحب ان لفظ الاشتراك بين التثنية والجمع على
الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر ومثل هذا نوع واحد
يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق قوم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها وعند
اشتراك اللفظ ونحو ذلك وضح والاوجه من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين ولكن
هذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لا يكون التبع فراجعا الا ان المتكلم بهذه الصيغة
يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع لدخوله في الصيغة لانه ليس متكلما بذلك الكلام حقيقة
وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بالكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم
لم يتوافقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فذهب ظاهرهم على ان الفرق بينهما انما هو في جانب
الزيادة فزعم ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة
وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه اكثر الثقات قوله منع تخصيص الجمع حتى اختلفوا
في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل

الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم
يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا الى انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا
وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج
عن كل الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند
قصد الاستغراق على ما قرروه فهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو
باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل على الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع
المنكر الغير العام اذ العام مستوفي للجمع لا للافراد الثاني انه لا معنى لهذا التفريع اصلا لانه اذا حمل الجمع على الفرد
في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي ولا عموم ولا تخصيص الثالث ان
من قال اعتقت كل رجل في الدار واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا على الاعتبار فاق عقلا
ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا
ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان المعنى بحمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه نفي
نفيا للجمع للافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان
الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص مستقلا قد سبق ان التخصيص لا يكون الا مستقلا فذلك تاكيد
للدفع من توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد
في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا الواحد قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد
فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل انه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة
اعني التاء نحو العينان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كي لا يجوز تخصيصها بل هو كالمفرد
الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالعقل والاجماع والاستعمال وترتب الاحكام
وتوضيحه ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد
حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد تكون حصة غير معينة منها لكن
باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد تكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام
بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة الى حصة معينة من الحقيقة وهي تعريف
العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا التفات الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية
والطبيعة وقد تكون بحيث يعتبر الحضور اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد
الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف
الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه
اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذ العهد هل يتحقق الا صالة الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين و
كمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف

موقوف

على وجه فيه البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج فان الجمع
فيه القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي على ما عليه المحققون وقد ذكر المصنف
انه لا يجوز حمل العهد الذهني على ما يقابل الاستغراق بناء على ان البعض متيقن ومثله معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والتحريم والكراهة وان
كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد للماهية وقد جعله متأخرا
عن الاستغراق بناء على انه لا يلي فالاقل على ما يليه الاسم لا بمعنى اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف
العهد الذهني فان علم الغالب فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة
ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل نعتبر فيه العهد به في الذهن لتمييزه
عن النكرة قلنا ذلك لا يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها تمييز عن اسم الجنس
النكرة مثل رجعى رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قيام البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه
وقد صرح المصنف انها حيث مثل بعد ذلك التعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق نحو اكلت الخبز
وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دلت القرينة على انه للافراد دون نفس الحقيقة وللبعض دون
الكل وللمبهم دون المعين واذا كان مثل تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على
الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
(قوله) وليصح الاستثناء فان قيل المستثنى منه يكون خاصا باسم عدد مثل عشرة الا واحدا او علم
مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صحبت الشهر الا يوما لك واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا
دلالة على العموم قلنا اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن
صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى الموفية اي جميع اجزاء الشيء واعضاء زيد
والايام مثل الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من منفي غير محصور دليل العموم
وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء اخراجا
ومنعا عن الدخول في الحكم فلا بد فيه من اعتبار العدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة
للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراق ليتناول
المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد اسما ما هو من افراد مدلول اللفظ كما هو واحد
كما في الصورة المذكورة لا الاثان فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع
جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة
الاستقراء واستعمال او نقول المراد افراد ما يتناوله اللفظ وهو هنا الاحاد (قوله) فان قلنا الجمع
المعرف باللام مجاز عن الجنس ومثل ما ذكره ائمة اللغة في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد
او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من

جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس محققة ولم تعتبر الكثرة افراده والواحد من حيث هو هو معتبر
عند الاطلاق وعدم الاستغراق لان نوى العموم صح لا لحسب قضاء وتصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
واليمين يعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة الا انه
لا يتصور فصار كانه نوى المجاز ثم مثل الجنس بمنزلة النكرة تخص في الاثبات كما اذا حلف لا يركب الخيل
البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل النساء اي واحدة منهن فقوله نحو انما الصدقات للفقراء الآية
معناه ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى
ان كل صدقة لكل فقير لا بمعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد على الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول ان مثل معنى الاستغراق
فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد (قوله) فعلى هذا الوجه وهو ان يكون مثل الجمع المحض
حرف اللام محمولا على تعريف الجنس اي لاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا
معنى قول فخر الاسلام ان الجنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من حيث
صح الحمل على الواحد وقال الآن تقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهده
حضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لاتصال الكلام على ان لا يكون هنا معهود
لانا نقول تعيين المعهود الذهني ههنا باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد
الى البعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن مع انه الاسم النكرة العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة
فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم
فلان يركب الخيل (قوله) ومن معنى كلام فخر الاسلام عبارة ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب
يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا
واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى (قوله)
فعلم منه لاثبات انه لا يمكن حمل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف
الا عند تعذر الاصل وهذا لو قال المعنى على ما في يدي من الدراهم ولا شيء منها لزمه ثلاثة دراهم والواحد لا يكفيه
الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا
في قوله تعالى لا تدركه الابصار ان الاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول
ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار فيكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد
فيكون سلبا كليا لانا نقول ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لاثبات الحكم لكل فرد كذلك في النفي لسلب الحكم
عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لا يقال
يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد حاج بانها لا تعم الاحوال والاوقات
وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله) ليصح الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم

سلطان لا من السوق فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم به دور قلنا الاستثناء
في الكلام من غير تكلف فيكون دليلا على الاستغراق بالاستعمال والاجماع واختلف في الجمع المنكر في عمومه بمعنى انه
جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بمعنى الاستغراق والاكثرون على انه ليس بعام لان حاله في الجمع
كحال الواحد في انه يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عام
للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل احتمال لاستواء جميع المراتب
في معنى الجمعية فلابد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول
انسب ولانه قد يصح اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان
اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني انه لا عموم للاستغراق
لانه اعتبار عليه لدفع البعضية بل للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات
اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا احتمال اذ لا خلاف ان معناه جمع من الرجال وان لم
يعلم تعيين عدده وما ذكره من ان الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة فيكون مشتركا
فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق
قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق
الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني
كما في اكلت الخبز وانما المعتبر في الكلام انه اكل وشرب ومعلوم ان ما هو معلوم للاذهان
والمصنف جعله للتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود المعين على الاستغراق ما لم يسبق ذكره
كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد
ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام
ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول بمعنى في الحقيقة للاول من الالف على كون الجنس للعموم
قوله ومنها اي من الالفاظ النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها
العموم ضرورة لان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يختص بالنكرة الواحدة
بصيغة الواحد فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا اكد
مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهي للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف
انه قرئ لا ريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع يجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية
بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير
وتبكيت عن قولهم ما انزل الله على بشر من شيء وانهم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي على سبيل ان جزئي
يعلق الحكم بنوع معين من النكرة ببعض افراده ضرورة وقد يتصل به الزام اليهود ورد قولهم

ما انزل الله على بشر من شيء يجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه
سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب
على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال للايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية
ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد
اجماعا ولو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق توحيدا ولا اشارة الى
مثل الذي قال وكلمة التوحيد دون ان نقول ولقولنا لا اله الا الله او نحو الاستثناء فان قيل
لما فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله اسم للمعبود بالحق على ما هو فيه قلت
معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو خاص من مفهوم الاله لان الاله اسم لمطلق المعبود
الكلي كما لا يخفى ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود في الوجود
الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس
قلت لان مثله رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان الاثبات والنفي الخبري انما
تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم
امكان غيره قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان جئت فعبده حر وامراته طالق
لليمين على الحنث بشرط مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع عن ضربه
قولنا والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل على ضربه فكأنه قال والله لاضربن
رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص لانه للايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم
والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام لانه السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص
والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي وكذلك النكرة الموصوفة بصفة
عامة ومعنى التخصيص بوجود واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا اكلم الا رجلا عالما فان العلم ليس
يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اكلم الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان مثله
لا يصدق الا على واحد واستدل على عمومها بحسن الاستثناء في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وفيه انه مؤمن فخير من صفة تتبعها اذ القطع بان مثل الحكم عام في كل عبد مؤمن وكذا قول مؤمن مع ان
قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام
عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم
النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المشتقة من التي اللفظ ان تعلق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يكن ليشعر بان ما منه اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته
وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على ما ذكر من الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا
حنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد تفارق بان ذكر
ان الاستثناء ليس بنكرة بحكمه انما هو حكم صدر الكلام ومثل النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها

في سياق النفي لأن المعنى لا أجالس رجلاً عالماً ولا رجلاً جاهلاً ولا عند ذكر لا رجلاً عالماً ولا يخفى أن مثل البيان جارٍ في بعضه في مثل لا أجالس إلا رجلاً والوجه ما أشار إليه الشمس الاصبهاني من أن النكرة إذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يتناول الجملة وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع يخص ذلك النوع المقصود أنه مستثنى والحق ذلك أن في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلاً معناه لا رجلاً واحداً فيحنث بمجالسة رجلين إلا أنه قرينة دالة على أن المقصود منها المجرد الجنسية دون الوحدة فلا يحنث ببعض الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة والحكم مانع تعلقه بغير الوصف فإنه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف لأن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بأن التقييد في غير حرف جرادة واكرم رجلاً إلا أمراً إلى الجنس دون الإفراد ولا كذلك وصف بصفة فإنه للقطع بأنه أعم في مثل لست رجلاً عالماً واللهِ لا أجالس رجلاً عالماً وتحصيل الحكم بمجالسة واحد فالحاصل أن النكرة في غير موضع النفي قد يعم بحسب اقتضاء المقام لأنه يكفي في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فإن قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصاً وعاماً من حيثية واحدة قلت ليس المراد أصحاب الخاص ههنا الخاص من التحقيق أعني ما لم يخصص أو الواحد بالإضافة إلى ما يكون منه وإلا فيعم ما يتناوله لفظ آخر المجموع ويكون أقل تناولاً بالإضافة إليه وهو معنى خصوصه ومن أحكامه ما وافق قوله والثاني موقوف وأولات الأحمال أن كلاً منهما بالنسبة إلى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاماً كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة
قوله والنكرة في غير مثل المواضع أي النفي والشرط المبتدأ والوصف بصفة عامة تخص لا أنا موضع إلا الرد فلا يعم إلا بدليل يوجب العموم ولا يخفى أن النكرة المجردة للتنكير كما في مثل الرجل كذا رجلاً والنكرة المستوفية مقتضيات المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير مثل المواضع مع أنها عامة ثم النكرة إذا كانت خاصاً فإن وقعت في الإنشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض للإبدال ومثال معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات كقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنه إنشاء للأمر صيغ لعقود مثل بعت واشتريت وإن وقعت في الأخبار مثل رأيت رجلاً في الإثبات وإجماع منه ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلاً للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وتعامله إن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بأن معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة إعتاق رقبة واحدة وكان المراد ذلك ليس بلازم وفيه أن المحققين بالشائع في جنسه بمعنى أنه حصة محتملة لحصص كثيرة مما اندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الإنشاء والجزاء فالحق أنه لفظي لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيراً صرفه إلى كل فقير وفي مثل إن تزوجت امرأة فهي كذا ونحوه كل رقبة وهي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة كانت فإن سمي مثل هذا عاماً فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل قوله خل سبيل الحصن أو أقبل كل عام مع أنه مثل البيت فإن يحمل سوقاً فكل

مطلب في إعادة النكرة نكرة ومعرفة وإعادة المعرفة معرفة ونكرة

كان للأول فلا وجه للعموم قوله فإذا أعيدت نكرة لما انجر الكلام إلى ذكر النكرة وإفادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثاني غير الأول والمعرفة بالعكس والكلام فيما إذا أعيد اللفظ الأول أما مع كيفيته من التنكير والتعريف أو بدونها ومن ثم يكون طريق التعريف هو اللام أو الإضافة ليصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أولاً إما أن يكون نكرة أو معرفة الثاني بعينه أما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام ووجهها أن ينظر إلى الثاني فإن كان نكرة فهو مغاير للأول وإلا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهوداً سابقاً في الذكر وإن كان معرفة فهو الأول حملاً على المعهود الذي هو الأصل في اللام والإضافة وذكر في الكشف أنه إن أعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للأول ولا يقتضيه أن المعرفة تستوفي الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلاً في الكل سواء قدم أو أخر ومثال الإعادة المعرفة نكرة قول الحماسي. صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان عسى الأيام أن يرجعن قوماً كالذي كانوا. مع القطع بأن الثاني عين الأول وفيه نظر أما أولاً فلأن التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل للعهد هو الأصل ومن تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه وأما ثانياً فلأن معنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد به هو المراد بالأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأما ثالثاً فلأن إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثير في الكلام قال تعالى ثم أنشأناكم إلى قوله ومثل كتاب أنزلناه وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم أن المراد أن هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن وإلا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى إنما إلهكم إله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم من العلم علم كذا وكل أحد وكل الآحاد فرأيت داراً كل وكذا ومنه بيت الحماسة قوله تكذا لذكر في الوجهين يعني أن المعرفة مثل النكرة في حالتي الإعادة وعدم الإعادة نكرة في أنها إن أعيدت معرفة كان الثاني هو الأول وإن أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بأن يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني مغاير للأول كالنكرة إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعاً لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي عليه السلام أنه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ومثله يدل على أن الثاني مغاير للأول في النكرة بخلاف المعرفة فيكون يسيراً للتفخيم أو للإفراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثاني مغايراً للأول

بخلاف العشر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثالثة ههنا تأكيد للاولى لتعريرها في التصرف بعكسها
في القلب لانها تكرار صريح لهما فلا تدل على نوع ذلك اليسر كما لا تدل عليه انه مع ذلك كفا بان مع ذلك كما على ان
كما سيأتي فاشار اليه المصنف بقوله ولا صحاب ان مثلا كالا قوله فان اقر بالف بعين لو اداد صكا على الشهود
فاقر عند هم مرتين او اكثر بالف في ذكر الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني تكرار للاول لكونه موافقا
ما لما ثبت في الصك وان لم يقيده بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين
بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان لشرط مغايرة الشاهدين للآخرين للاولين
في رواية وشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية ومثله بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف
صكا واشهد على كل صك شاهدين وعند صاحبيه يلزمه الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار
لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي ان للمجلس
تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيد بان يكون كل من الاقرارين عند
شاهدين لانه اقر بالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم
الف واحد اتفاقا كذا في المحيط بل ذكر صاحب ان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف ثم كذلك في
مجلس آخر عند شاهدين بالف مطلقا كما في مسئلة الصك ويبنى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان
النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف مطلقا عند
شاهدين وتخريج المصنف فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رضي الله عنه الفين نظرا
على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة يعني انها
باعتبار اصل الوضع للخصوص والفرد الواحد لسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في
لا اكلم الا رجلا عالما ويكون ها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها
لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد
بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد جرحوا
في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت لكن مراده لاختيار
ان انها مبتدأ واحسن عملا خبره ولا يظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اي عبد
من عبيدي دخل الدار ودا عتق واي عبيدي دخل الدار ولا احسن لان على خصوصها بعود الضمير المفرد
اليه مثلا الحال انا ذو يصح الجواب بالواحد مثلا زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من
كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم ومن
الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه
الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى
المخاطب لا الى النكرة التي تناولتها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا اقام الكل حملا

الخشبة فهو حر والخشبة ما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم
يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق
حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته
ومثله يحصل بحمل الجماعة من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود هو
جلادته وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا يطيق الحمل قوله ومن الفرق مشكل من جهة
النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان
ايا فيهما موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين
لانها فيهما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاولى
والثانية قطع عن الوصف لحكم النحاة ان يوما فيما اذا قال والله لا اتكلم الا يوما اتكلم فيه عام بعموم
الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز
ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة تثبت ضرورة تحقق ذكرها فلا يظهر اثره في
التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به ووقت وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم
نظرا اما اولا فلان الضرب صفة اضافية كما يتعلق بالفاعل وهو بهذا الاعتبار هو وصف له ويتعلق بالمفعول
وهو بهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل
المتعدي كما يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والمفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول
اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي اثره
ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل
يؤكدها قوله ومنها فرق آخر تفرد به المصنف رحمه الله حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى
ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل مملوك بضربه مع
قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد متفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير
عموم وههنا انه لا معنى للتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد والاتحاد في المملوك
ههنا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل ان يضرب
بعض دفعة واحدة او بعضهم قبل بعض فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض
بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا عن المضروبين
كما في الضاربين واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا او
على الترتيب

فيما حمل (?)

ثم سطر الاصول (?)

مثل النفي بل لابد من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون
الخيار الى المولي كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان
يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية
لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت لون اي للواحد
انما يصح في المضاف الى الموقة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون
للاثنين مثل اي رجلين ضربناك والجمع مثل اي رجال ضربوك قلنا مراده المضاف الى الموقة
لان الكلام في اي عبيدي ضربك اوضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة وللايان بعمان ذوي العقول لان معنى من جائني فله درهم ان جائني زيد وان جائني عمرو
وسلا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فيدل في الصورتين الى الفط
من قطع للتطويل المنفسر والتفصيل المنون ورواما للاخبار فقد يكونان للعموم ويشمل ذوي العقول
وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع
الضمير وافراده مجمع الضمير ايدل على العموم لا عنى من يكلف في العموم بانتظام جمع المسميات
قوله بعضهم لا داخل من آخرهم ان دفع لاعتاق على الترتيب ولا فالخيار الى المولى وذكر الاب استعمال
من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد فانه من لكن العموم
ويتجه البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لوجود اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تع
فاذن لمن شئت منهم وقوله تع ترجي من تشاء منهن وتوي اليك من تشاء وقوله استغفر لهم وقوله ذا اراد
ان يقرا عينهن فانها تتجه العموم وكون من للبيان فيصار الزق بين شاء من عبيدي وشئت من
عبيدي ان في الاول فانه دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا
بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا ما ذكر من وصفه طاهر وسهماكة
فقد ان آخر نورد به المصنف رحمه الله لزيد ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت
على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض احترازا عن الميسر
المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك فمن شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق
كل واحد لانه لما علق عتق كل على مشية مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف
من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية ومثل ظاهر على
من يعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
نفيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد وكلف الجواب
بان يعلق المشية بكل على الانفراد او باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل يعلق المشية بالكل
فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض ومنها نظر ونواني البعضية التي يدل عليها من هي البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض

مشتق

مشتق وسوطامر قوله ومنها ما في غير العقلاء مثل قوله بعض اهل اللغة ولا النزون على انه
يعم العقلا وغيرهم فان قيل قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران يجب قراءة جميع ما تيسر عملا
بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان
المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتعسر قوله وجهها
اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق
المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت
بعض الثلاث قوله ومما يحكمان ليس المراد انهما يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تع والله خلق كل
وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع
الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في الموف باللام ومن وما وذلك
شئ لا بد وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو قولهم كما اذا قال كل من دخل منكم الحصن
اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول
اسم لفرد سابق ومثل الوصف يحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم
الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهي
لعموم افرادها واذا اضيف الى الموقة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه من الرغيف بخلاف
كل الرجال وبعض الرجال يحمله من الخ بخلاف كل رجل قوله فلو دخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا
متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده وعرضه المصنف ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا
بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكذا كل واحد من العشرة الداخلين معا اول
بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الدخول اولا لا يجب ان يعتبر اضافته الى
الداخلين تا لا الى من لم يدخل اصلا قوله بخلاف من دخل اولا فان من دخل منكم الحصن اولا فله الف
فلو دخل عشرة معا لم يكن لهم ولا الواحد منهم شيء لانه ليس بعموم على سبيل الانفراد بل بعموم الجنس ومنها لم يتحقق
احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل استعارة عن الانفراد والجمع ليكون لكل منهم او لجميعهم نفل واحد لان
عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فيتصل وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه
كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله ومنها في آخر حاصله ان الاول اسم للسابق
على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتحقق في صورة اضافة الكل اليه لا يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير
مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف لجريرة النقل في صورة اضافة الكل لاافرادها اليه
فعلى هذا يجب ان يكون من كلمة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي موقوفة لكان كل للشمول الاجزاء
يعني كل الرجال الذين يدخلون منكم الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي مثل
الوقت نظر وهو انه يقضي في صورة الدخول متعاقبين ان يستحق النفل كل واحد منهم للدخوله بعد عموم مثل
المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لاتفاقهم بان النفل للاول خاصة ايضا ويمكن

الجواب بأن قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق على الآخر أنه أول خاصة وهما عطف البيان له أن
أول ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكأن المراد فلهم الأول اسم للفرد السابق
على الداخل أولا مثلا اسم لذلك قوله فإن قال جميع من دخل من الحصن أولا اعلم أن المشروط له النفل
في مسائل النفل نحو الحصن لتقييد الأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة الكل
أو الجميع إليه وعلى التقادير الثلاث إما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب
بحسب تسعة فإن كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من
دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلأن مثل التنفيل للتشجيع وإظهار الجلادة فلما كان للجماعة
بالدخول أولا فالواحد أولى لأن الجلادة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعددا فإن دخلوا معا فلا شيء
لهم في صورة من دخل لأن لفظ جميع للإحاطة على صفة الاجتماع فالعرف لشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بخلاف كل فإن عمومه على سبيل الانفراد كما مر وإن دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للأول
منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلأنه يجوز استعارة الكل لتمام النفل
على استحقاق الواحد وهو أن الجلادة في دخوله أقوى فهو بالنفل أحرى كذا ذكر في الكلام واعترض
عليه بأن في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجمع ولو دخلوا
فرادى استحقه الأول منهم عملا بالمجاز كما إذا لم يدخل إلا الواحد وأجيب بأنهم إن دخلوا معا يحمل على
الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بأن
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الإرادة
لتنوع العبارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل أسدا ويراد سبع أو رجل شجاع حتى لو
ممثلا بأيهما كان إذ لو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق
كل واحد نفلا تاما كما إذا صرح بلفظ كل فقيل فمن الإشكال أورده المصنف فلا ما حاصله أن الجمع
ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يثبت استحقاق النفل على صفة الاجتماع للأدلة المانعة عن ذلك وهو أن
مثل الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ما ذكرنا وليس أيضا مستعارا لمعنى كل من دخل أولا
حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول
واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز ومثل المعنى بعض من كل
من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها
كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعارا للبعض يعني كل من دخل أولا فإن قوله الكل لا يفيد
ذلك على أن معناه أن من لو لم يجمع الأمرين إذ ليس كل واحد منهما من دخل أولا على حدة حتى يكون شيء
منهما فإن قلت فالأمر الأول هو استحقاق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق
كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع مثل القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت
عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من حيث أنه معتبر في المعنى المجازي بل من حيث أنه لا دليل على الاستحقاق

وكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل والجميع نفل واحد في صورة جميع من دخل

والحكم الثابت بدون الدليل فتعين أنه لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا
الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان للجميع الداخلين
معا نفل واحد قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو حملوا الكلام
على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مثله بحديث محل النزاع
على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم إلى عمومه لأن الظاهر من حال
الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد علمه بتحققه وذهب الأكثرون إلى أنه لا عموم له لأن
الاحتجاج إنما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة
معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي دخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إذ لا
عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا عموم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان
معين وعمومه إنما يحتج به لا بد من دلالة نص وقياس ولكن ذكر في رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار
بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلأن قوله الكلام
ليس إلا إخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانيا فلأن
عموم لفظ الجار لا يظهر بالمقصود إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثا فلأن قوله
عن لفظ قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بل لو سلم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل
أعني قضاءه بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فإن قيل يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن
يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا ح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والنزاع فيه قوله الكلام
الذي ورد بعد سؤال أو حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة ووجه الحصر في الأقسام الأربعة
لامتناع أن يكون اللفظ مطابقا لا يحتمل إلا الجواب وبعضه مستقلا لا يكون كلاما مستقلا باعتبار السؤال
أو الحادثة مثل نعم فإنها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا وبلى فإنها مختصة بإيجاب
النفي السابق استفهاما أو خبرا فمعنى مثل بلى في جواب أليس لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس
لي عليك كذا إقرارا لأن المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون إقرارا
في جواب الإيجاب والنفي استفهاما أو خبرا قوله حملا للزيادة على الإفادة يعني لو قال إن تغديت اليوم فكذا
جوابا لتغد معي لحمل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره
لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال الباطنة وفي حمله على الجواب الأمر بالعكس
ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لأنه نوى ما يحتمل
اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة

صلى النبي عليه السلام

من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار
نزلت في خولة امراة اوس ابن الصامت وآية اللعان في هلال ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان
او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل
لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد
على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن
الاول بانه لا يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا تحت الحكم التخصيص
لدلالة الدليل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس
معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجه القصص فائدة وعن الثالث بان المطابقة
هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في
العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما في ان
ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول والا يعين
والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن الشيوع المؤمنة وغيرها وان
كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد للآخر اجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد للآخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وذلك يوجب التقييد لايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد ومثال المستقيم
فما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه
تقييد المطلق بذلك القيد ان كان القيد موجبا فايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد
الكافرة منفي ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة وذلك عن المجتنبات معنى حمل المطلق على المقيد
تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومفاد
عدم تقييده بقيد ما بل الاجماع اورد واعلينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان الملك كما في المقيد
هو المؤمنة لا السليمة وقد ظهر اذ لا يخفى ان الحمل على ذلك المعنى بعيد فينبغي ان اراد الاشكال الذي كيف
ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بل اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان
كان منفيا فلا احمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى
انه مثل من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان
اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا احمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد

في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل لوجوب الجمع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا
في احدى الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة
فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما
ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه فحالفته اياه
وفي المثال اشارة الى الجواب عما قال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة
اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملنا على مقيد وارد
في عين الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة عملنا بها زيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من
ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا نزاد عليها على النص والشافعي رحمه الله لم يشترط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة غير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله
عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من
ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان
المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب
اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا اتحد الحكم والحادثة ومع انه لا تعارض لامكان العمل
بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجب في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف
كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان التقييد فان قيل لانه انما يدل على ان السؤال
والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التوسع والمساواة لا على ان التقييد المطلق مخصوص
ذكره قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به موجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان
من الآية ان موجب المساواة هو ترك القيود والاشتغال المسؤول عنها وقد نقل في وجه الاستدلال لان الواسع
في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بنص النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بما
الآية في مثل المطلوب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه مثل
لا تقوم حجة على الخصم لانه لا يحول قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة مالوا
رضي الله عنه ابهموا ما ابهمه الله في كتاب الله فابهموا اي خالجحتهما عن قيد الدخول الثابت في الربائب
فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد اجيب بان لا دليل على عدم حمل المطلق
على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك للدليل لاح لهم في مثله الصورة قوله ولان
اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على الاطلاق والمقيد على التقييد عند الامكان اذ لو حمل
المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الاول
وبهذا ظهر فساد ما استدل الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق
فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضيلته وانه عزيمة والمطلق رخصة

ويحمل ذكره بالجملة فهو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق
على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان مثل هذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي
وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة المقيس لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه
ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان
شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد دون عدم اجزاء
غير المقيد لان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في
حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد ام لم يوجد
ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين
مثلا ولكن للخصم ان يقول المراد هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم
وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه لما
لم يصح هذا القول لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يصح
فيهما نصان مطلق ومقيد نفيا وبدلا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص
المطلق والمؤمنة بالنص ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب
انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما في قوله والنفي يدل
على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قيل هذا صريح في ان النفي انما هو لو النص لا الانتفاء
فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم
اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم وتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في
السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما دل القيد فهم ان اجزاء الكافرة
باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان المقصود منه الى نفس الحقيقة
او الى حصة غير معينة محتملة الحصص الكثيرة والمراد دلالة على الافراد على سبيل البدل دون الشمول الكلي
ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على اعتاق رقبة ما قوله لانا نقول انتم قد قيدتم الرقبة بالسلامة
هو دفع لاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا
عما يقال ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف عن اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجزي الا المؤمنة لكان القياس دالا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير
جائز قوله فصل حكم المشترك التامل في سياق الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح
احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
توقف وتامل فيها لحصل انه يترجح احدهما اورده ذكر فيه امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير
محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق
النسبة

النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة
والجارية وعندي ذهب في الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فهل يجوز
ومنهم من يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف
ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة
ثم انهم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين عند
تجرده عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة ومن هنا عموم المشترك كالعام
عنده فيهما قسم متفق الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يكن
في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه
يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل نمنع الملازمة مستندا بانه يجوز
ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فالجواب ان استعماله في المجموع
يكون استعمالا في احد المعاني والانواع في صحته فانه ليس الا معنى باستعماله في مجموع المعنيين
حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد
من المعنيين وللاصحاب كلام فالجواب انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا
له دون الآخر اي بشرط الانفراد عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر
لما في شأن الشارع وضعه للمجموع وعلى التقديرين لم يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد
غيره عند الاستعمال فلا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار
الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لكل المعاني يوجب ارادة مثل المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب
ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة
واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله من عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع
استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل
واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله واما بالنقل او بالعدول من الاصطلاح الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة
لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة
المعنى الآخر وهذه مغلطة منشأها اشتراك لفظ التخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال

فى مازل الا فام انه لتخصيص لك بالقيام وبين حول التخصيص منفردا من بين الاشياء بالحصول

للتخصيص كما في قوله تعالى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه للتخصيص المسند اليه

بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده ومثل هو المراد بالتخصيص اللفظ بالمعنى اي

تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا لذلك من بين الالفاظ ومثل لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا ذلك

المعنى فالحكم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الانفراد والاجتماع

فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في

الحالتين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد

مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن

المصنف انه لا يراد به المجموع وهو غير الموضوع له اذ كل واحد من المعنيين مراد وهو ليس الموضوع له

يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهو معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز

واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا

ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو

غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين

اذ ليس هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين وفيه تم لا اعتراض وان لم يكن لم يحقق

المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك

في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناط الحكم لا داخلا تحت معنى تاليفي

المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين

علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين

الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه

ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فتناوله اياه لا يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي

يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه

معنى مجازي له بالاستقلال ويحتمل ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل

لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض

على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة فلنا

نمنع ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم والاتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق

الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض

السابق على ما نقل عن المصنف قوله لكن هذا الكلام في غاية الركاكة اذ ان الجواب لا اقتضاء

انما هو بالجحود والتجريح على ما حصل عن المتمسك به اذ الجواب اقتضاء في مثل فلان يصلي فادعو الولي

وقد منع ان ركاكة الكلام وعدم الجواب لا اقتضاء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما الزم

اذا لم يكن بينهما مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان

قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخرجه وعطف ايهما العلماء فكذا المراد هنا ان الله تعالى

يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فاتوا ايها

المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه

عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس

دعاء مشعر بان الصلوة في نفسه واحد لكنه باختلاف الموصوف والا لدل على انها موضوعة لمعان مختلفة

بالوضع مثل ذلك اللازم للاشتراك قوله وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الاية

بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة ولجواز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف مطلقا

وسواهما على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او

الطاعة اعم من هذا وذاك فيشمل له جميع الناس ظاهرا فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخر لعلهم لوضع

الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره البعض من انها حذف الفعل اي ويسجد

كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكره في الارض وما

سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله والقضاء لا يبعد مثله ايضا يبين لان حقيقة السجود وضع

الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من

المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم فهو مثل مثله الا ان الحق لا انا

ان نقال الم تر قوله لا الحكم باستحالة فيه نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار انه ليس

ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجه ولا حياة كما تحكم عليها بالحالة التي بالازجر والبطش بالا

والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات ما يخاد الله تعالى

كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان الحكم الشرعي ناطق بذلك فينبغي ان يكون

اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ماول بالدلالة على الالهية

والوحدانية ونحو ذلك ملكت محل الكلام لان يراد بالحكم النص المعنى وما دل من ان لا يفقهون غير

المعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يسهون هذه الادلة والا فهموها

لاخلالهم بالنظر الصحيح ولا ستدلال الصادق بل لا يناسب حقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات

الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة

او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له

فمجاز ولا فهما غلط وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا

فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار

فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم لانه

لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يشير الى زيادة تفصيل وبيان اخرجه
فان قيل الاستعمال لا للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول قلنا لما توقف على الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الاس
الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها لحمولي الاول منقول والثاني مرتجل ولا يلزم في المرتجل عدم
العلاقة وفي المنقول وجودها لكن يصح الاستعمال بلا اولوية مثل الاسم بالنفس لبيان المعنى ثم قيد الاستعمال الا انه
في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين
وقيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء على قصد الوضع
حيث والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا
والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة من الوضع بشيء من
هذه الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا اشتراط في الحقيقة ان تكون موضوعا لذلك المعنى في
جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون
موضوعة للمعنى بحسب الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان
كان مجازا لجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز فقد يكون مطلقا بان يكون
مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له
كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا لكن من حيثيتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ في
المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة القوم مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون
مجازا لا خطأ العوام وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريف من قيد
الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في
الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير
الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا
فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في
غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مما يجب في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه
غير الموضوع له ومع الاتفاق لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الا
كان

الخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون
مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بذلك الاعتبار غير
الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قلت
المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا
سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في
غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعمل في الموضوع له
فحقيقة والا فمجاز وكذا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد لقوله تعالى ليس
كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مشترك عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه
على ما ذكر في المفتاح والتعريف انما هو للمجاز الذي من صفة اللفظ باعتبار استعماله لا المجاز
بالزيادة او النقصان الذي هو صفة للاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا لاستعمال اللفظ الزائد
مستعمل لا في معنى بل غير مستعمل لمعنى الحرف واضح على ان الاستعمال لا في معنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير
المعنى الموضوع له لينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب
دلالته عليه وارادته منه فمجرد ذلك لا يكون استعمالا ولو سلم فلا نسلم صحته لا اشتراط العلاقة
المعتبرة ولا في عبارة فخر الاسلام اعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فلذلك في عبارته من جهة
بين الامرين وهي واما المنقول فلما كان التقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد معناه فان لم
يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى
الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز توهم ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز
دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول ايضا حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور
مبني على ان الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له
بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لا انه وصف المنقول انما
حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني من جهة الوضع الاول مجاز وفي المعنى الاول
حقيقة وفي المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة و
بالعكس شرعا ونسبت حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له
باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر
قسما حاصلة من ضرب الاربع في الاربعة لان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول
اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وعند ذكر اهل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يتحقق منقول لغوي
وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على
الارض فاطلاق على ما هو افراد المعنى الثاني اعني المنقول ان كان باعتبار انه من افراد معنى
الاول

اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع للاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار
انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع للاول مثلا لفظ
الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان
كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في
اللغة للفرس بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه ملفوظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة
باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان منا قطنه سوال وهو ان اعتبار المعنى للاول
وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان يصحح اطلاق المنقول على افراد المعنى للاول الحقيقي
المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة
اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى للاول لوجود المصحح وان كان يصحح اطلاقه على افراد
المعنى كالمجاز يعتبر معناه للاول اعني الحقيق لوجود العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي
صح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى للاول او ملابس له بنوع علاقة ان صح اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع
والنقل للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى للاول لوجود المصحح
كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى للاول ولا يصح اطلاقه على افراد المعنى
الثاني بل للاولوية تسمية اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة
لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الحمار لها لوجود معنى الدب فيها فالتناسب مراعى
في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه التناسب ومثل هذا يجري
القياس في اللغة ومثل البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل
واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز ليست للاربعة اقساما
متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية
ما استتر المراد في نفسه عن الاستناد سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله
في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة
او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في
الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات
دون الحقيقة والذوات وما قال من ان المراد للاستتار وللانكشاف بحسب الاستعمال ان يستعمل
فاحش للاستتار وان كان واضحا في اللغة او للانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن
من امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى
ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب

كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل يصح
وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى
وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة
في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى للاول ولو مجازا او باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه
مجاز مشروط بقرينة مانعة من ارادة الموضوع له ومال صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان
المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن قلة الاعتناء والسخط وان النظر الى
فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند
الى من لا يجوز عليه النظر وما يحتمل كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فانه قد ذكر
في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا
وللاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية ومن اشترط كون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز
مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة هنا الصريح منها لقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة
والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال اذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها
معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو الارادة
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي ومثله بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع
على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيناقي ارادة ما
الموضوع له لان ارادته ح لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الذي هو للارادة قصدا من غير سعيه بل لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان للاستعمال في غير
ما وضع له منافيا للارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في ما وضع له ايضا
منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على
النوعين بالاشتراك ودونما لبس ان في المفرد بالكلمتين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين ومنهم المحسنين
الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح للاكثرين دون الاسناد ولذا وصف الشيء بالحقيقة والمجازية دون
الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد ولذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل
الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المومن انبت الله البقل والمجاز العقلي
جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كقول انبت الربيع البقل فان
للانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات
وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له ومن موصوف به سواء قام به في
الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فلا يبطل
في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل

عند العقل لعدم مطابقته للاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل الاسم لا انه قال
المراد عند المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي
ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب
التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه
بانه لم يجي لانه لم يوصف بالمجي لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار
الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون له الفعل عند المتكلم في الظاهر فيدخل نحو ضرب عمرو على
لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في عنده راجع الى الفاعل عند المتكلم
بالمعنى الذي لم يدخل في تعريف المجاز مثل افهم السيد على لفظ مبني للمفعول اذ فاعله الوادي لا السيل
ومثل في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان
الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر الا الى غيره فلا احتاج الى قيد التاول وكونه
قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لابد ان يكون
من ملابسات الفعل **قوله** فصل قد سبق انه لابد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه
بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها للاستقراء وقد انهاها القوم الى خمسة وعشرين وضبط ابن الحاجب
في خمسة السكل والوصف والكون عليه والاول اليه وعليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما
في الآخر بالجزئية والحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وعدد ذكره المصنف
في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى
الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذكر
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في كل
الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد ولا
فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل يرجح ما قلناه وان كان فاما ان يكون لزومهما في مجرد الذهن وهو
المقابلة او منضما الى الخارج ومح ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة
للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بكون احدهما حاصلا في الآخر فهو الحالية والمحلية
او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية والاحق ان مثل هذا ضبط وتقسيم عرفي
لا حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات فانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان
احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير
ويستمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى فله اي للفظ من
حيث تلبسه باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه معنى ما ومن حيث وضع له اسم يسمى لان المعنى قد
يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما مثال الكريم زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا تقال انه معناه
فلا يقال على مسمى ولم يقل على معنى واورده للفظ التنكير للاشعار بان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول

المجاز

المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان
حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي
المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان
المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة والتقييد بخلافه ولا يلزم من ذلك امتناع حصوله له في
جميع الازمان وحيث لو لم يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان
الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا
في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف
قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند الصيرورة
ويتيما عند التخليف وذلك قبل حصول المعنى الحقيقي للمسمى في بعض الازمان يعني البعض خاصة ثم فسر ذلك
البعض في الشرح بكونه مقابلا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او
يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها
على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون
حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء اموالهم اياهم وحقيقة الخمر حاصلا له حال العصر فلم يحصل المعنى الحقيقي في
ذلك الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون
مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان
ما يدل عليه بهيئته فاذا قلنا كتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى اي معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل حقيقة اعني الحال والاستقبال اذ
لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول
بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل
بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في
الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه
اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ
من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي
اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق والاحسن
لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة
على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين وواجب
المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان
اعتبار الحكم لو في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له

كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم
في المجاز باعتبار ما هو له بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فانه يعتبر في الحال فانه مجاز باعتبار
ما هو له مع عدم حصول حقيقة الخمر للعصير بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يكون معنى اللزوم الذي هو مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي
في الجملة ولا يشترط اللزوم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى
باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة فمن هذا اللزوم ذهني محض وفي
الكل مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني
بل للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تمليح وتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او
مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه يعني او يكون
كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناف
كون احدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا
عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون
اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات
متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد الطرفين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار
السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك كما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع
العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد
التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم الكل على الجزء اعني المشفر على المطلق وهو الذي نص
ان يحمي قلت كأنه قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار والارادة اما ان يعتبر كون احدهما
جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت في الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في
الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصف قلت اراد ان اللازم هو ما حصل الجامع
وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل
فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا
وهو ليس وصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي والجواب ان المراد بالاسد لازم الذي هو الشجاع
وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت
شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع
فظاهر انه ليس هو وصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما
فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق
اسم المشبه به على المشبه والتحقيق ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان
معنى

الاسد حاصل للذات لا بها شجاعة في الجملة ولتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص
قوله واذا عرفت تركيب ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين يصحح المجاز من الجانبين وبعضها
من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم
ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون
العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة
كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في
الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذكر
لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال في العلة مع المعلول
دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان السبب ما هو سبب محض ليس في معنى
العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبنى عليه الجزء في الحصول فان اللفظ بعض اجزائه
انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه ومن ههنا قيل فهم التضمن تابع للمطابقة
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في
الوجود والتعقل وهذا تسليم ما منع في صدر الكتاب من اطراد توقف الاصل بالمحتاج اليه
فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل كيف يكون الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما
والجزء لازما على ما هو من التفسير قلت ليس الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا
عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى
في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع
الذي يكون الله او الدهر اسمه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز
اطلاق اسم الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف
اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطع يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة
ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وهو عكس ما تقدم وحديث لا انسان بدون الرأس والرقبة
انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذلك بحسب
انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الحكمة بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم
المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لامتناع انفكاكها عنها لا انها لا توجد
بدون الماهية والماهية لا توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى

اللازم

ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعبرون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف
وكل من الرقبة والراس ملزوم واصل بشرالة للانسان وتبعه في الوجود وفي كونه لازما في
مصطلح الحكماء نظرا فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى
الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا لاتفاق كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما
بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه
مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع
انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف
عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض
في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى ان الاعم من الحال والمحل مثل المعنى بل معنى الحلول
حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او
غير ذلك لحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات تعتبر كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية
اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين
معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون بين شرعيان يشتركان في وصف
لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة
ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع
وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وعبر في التلويح بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما
ذكر فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى
كما بين الاسد والرجل الشجاع فانها لا اتصال من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى
الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المتشابهين اتفاق
في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل
حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة تثبت الهبة ليشرع عليها احكام الهبة لا احكام
النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب
منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل النكاح لا يكون نكاحا واما النية فلا
حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لتعذره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه
يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى العقود لكونه متضمنا المصالح اخر
غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولكنها
النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد سيما في القيام بمصالح
المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب
في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في النكاح والتزويج رعاية الحلوم معنى الملك فيصح حملها على
ان اي البنت لينعكس المعنى بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية
حتى لا يدل الاعلام النكاح فان الادا ادا اقال الاخر بعني ابنتي بكذا او وهبتها لك لا على العقد بحقيقة
لعدم قبول المحل حكمها فتعين جهة الاستعارة فلا يحتاج الى النية كشف

لمعنى الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو هما عن معنى الملك مع دلالة
منهما على الملك وليس المراد انهما لا يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون
معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني فيمكن
الجواب بانهما مما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في
العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر لان الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص او نقص في المعنى اللغوي
قوله ولذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون
انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال
وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الحل فمضافة الى ما بعد الموت
والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض تاخر الملك الى ان
يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزله
مبيع عين في ان الموهوب منه يوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين
حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كاف في المجاز والحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال
بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما موجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والاخر بغير واسطة **قوله** فان مال البيع وهو الملك يصح اطلاق المسبب على السبب
اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة
في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته فعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفة غير معتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا
بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا بالجمع عبدا باسم
الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو
في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه وانقضى وقبل
بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما
قبل قيام المعنى كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف
الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة
على الاصح لانه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية
قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه
على حسب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي يحق فيه
وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه
قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون

مثل منافيا لما سبجي من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز بين السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لئلا يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا في تمام الوضع من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له مستعمل اللفظ الموضوع لاجل مثل الوضع في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لوضع اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة لا تصح كذلك وصف الشجاع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغيره كذلك الا من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه ومثل غير محقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان مبنيان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد تقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فيقال رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج ممنوعة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة تقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوتها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا اتصال بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه ما نقل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك وجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا انها لم يصدر من المالك سبب غير مثل الالفاظ الموضوعة في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير مؤولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما يجي في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا نسلم ان الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق والاصل اسناده حقيقة الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما هو في لا رادة من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك فيمتنع لا بد من اثباته نقلا او سماعا لانه الحجة في اثبات وضع الالفاظ ولون اثبات القوة انسب كما في الاستعارة لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق مفعول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي قوله تردد عليه قد يجاب عن مثل الايراد بان العتق يعرف شرعا معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على مثل المعنى حقيقة او مجازا للحصول العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لمثل المعنى فلا يصح بثبت شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده

مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه اذ اذا حمل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق ثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله الا ان لفظ الاعتاق على حذف المضاف اي المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل قوله فالجواب نعم لا يجوز استعارة ازالة العتق لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك شارعا ان في ازالة الرق الملك بيق مع تعلق حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاتصال في الجملة الا استعارة الانفكاك اسم لفظ لا ان يقال لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق ~~الاستعارة او بطريق~~ اطلاق المقيد ومو ازالة قيد مخصوص على المطلق ومو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والانف على الادراك بالحس ونحو قوله فان الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين واما ما قال انه يجوز في المجاز ان يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس لحصول المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله مثله وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لم يكن اجارة ولو نوى واحدا من العقود لفساد العتق ولو قال بعت عبدي او داري منك شهرا فان لم يكن ملكه فينعقد بينه لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو اتصال الملة وان ذكر الملة فان لم يسم جنس الثمن فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بدرهم لم يكن ذلك العقد اجارة اذ اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه اما في الاسرار وقيل ينبغي ان يصح ويحمل الملة على تاجيل الثمن او يعاقب عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا لزوم ان لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعدم اولا للزومنا من اشتكالا ولا فعلهم بصحته لا انه قطعا قوله واعلم ان في الامثلة الثلاثة نظرا لان ما ذكره من اطلاق السبب على المسبب انما هو في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به والبضع في غيره انه لكن البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بشق ملكه الطلاق والايلاء والظهار والاعتاق سببا لا ازالة اي ازالة الثابتة بالطلاق لاختصاصها بملك الرجعة او بينونته لا لحل الملك بالنكاح لا لحل الحلال ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالحلول ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه على الحق ان مثله الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهو اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة

والسبع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى ولذا الطلاق والعتاق اذ ان
متباينان يشتركان في ازالة الملك وهو في العتاق اقوى ولذا الاجارة والبيع عقدان مختلفان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما
للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد للاتفاقات البلاغية
المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارج
الذي هو صفة الملزوم فكيف تكون مباينا قلت ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين
لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه
مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارج صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن
اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان تكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي
بعينه بل لجنسه كالمطر يراد بالغيث حصول النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا
لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف
لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن
ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح والعين لكن يتغايرا الاحكام لتغاير صفة
لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ
لاثبات ملك المتعة في المحل يثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا
اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم
انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة يمكن ان يعتبرا بهما يثبت وسمي المجاز بحسب
ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر نوع ان المعتبر وجود العلاقة المعلوم
اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد
المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة
البديعة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة
الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف
بانه لو جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة للطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة للطويل غير الانسان
لانتفاء الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اذ فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة لذلك ولهذا جاز استعارتها للانسان طويل قلنا

تشبيهها بالنخلة في الاستعارة والتجانس باعتبار ح

في المجاز ح

وجود ح

لعل الحامية ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة ونماء لها فيها قوله مسئلة
لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف
في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لا في اللفظ وعنده التكلم حتى
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لعبد هو معروف النسب
مجاز اتفاقا لان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه مجاز يثبت العتق لصحة اللفظ وعند
لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من ماء الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل
ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وذلك على التفسير الاول لكلام الامام فلا يقع الخلاف
الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر وهذا ابني خلف عنه قوله فالخلاف يكون في الاصل
والخلف ومعنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلفية اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز
الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا الحقيقة وقد سبق ان
الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده
الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم
على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في
حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم من اخلف عن حكم ذاك احد بالحاصل ونقض التفسير
في التفسير الاول بان الحقيقة التي هي الاصل عنده هو هذا ابني لا الاصل عندهما الخلاف التفسير
فانه لو كان واحد عندهم جميعا كان الخلف على التفسيرين قوله فيصح الاصل من كلام المصنف ولم نقل
جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام
لحصول المقصود بدونه وهو انه حيث الاصل ما صح تكلما وبعد العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق
على هذا ابني لا على هذا حر قوله ثم المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ
فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر البعض
في استدلالهما بالملائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من
امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم
انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا نسلم
ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا
قوله لان الاصل كون الحقيقة ممكن فان قيل مراده ظاهر فيما اذا لم يكن في الكون فاما اذا
كان فيه ما زيد فلان عادة امكان الكون ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا
وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا واما ابنا اليمين

المحافظة عن العصف

فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل عندهما الحقيقة والمجاز الخلف فقط

حصه

مقرا لكلام فخر الاسلام وكون التكلم معتبرا لا يعد النقل يعد المصنف احترز عن الغاء الكلام لحصول المقصود

اي لا يعود انعقاد اليمين على خلاف ما انعقدت

انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارادة ما بقي لذلك ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت
اما اذا فسّر ملك المس وردت الجحر فالمس في العقدت ابتداء على القدرة في الحمد الاعلى الامكان
الظاهر ولم يبق اليمين على ما ارحلة الله تعالى في الكون كما انعقدت على حيوة لكن نهاه الله في التحصيل حلف
مع العلم بموته لانه على الله ان يخلق لا يكون المآل الذي في الكون وقت اليمين والانعقاد لا يشترط المآل الذي
في الكون ان خلقة الله تعالى فيه كما ان قتل الشخص ان احياه الله لان المآل الذي في الكون اشاره الى
موجود الكون قد الى ذلك بالشرط سبقتي عليه فلهم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال
قوله فاذا فهم الاول ان كون الت الى انباله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهو كونه موقوف النسب
او اكبر سنا منه الفائل علم ان المراد لازمه اي الازم لكونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعمال
حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن
اقوى واشهر وقد ذهب بعضهم الى انه اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق
ومن اذاك متاخرة عن الملك لان المملوك ان كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة
ذات وصف تضاف الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق فيما لا اسماق
للاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما في قوله فيحمل السبب
اقول اجواب سوال تقريره انه لا وجه للتصحيح مثل الكلام في مثل المعنى لانه ان حمل مجازا الانشاء الحرية فالمعنى
الملك لي وهو عتيق على من حين ملكته اولى لا انشاء وهو لا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط
وان حمل مجازا الاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق
والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا ثبت كذبه بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل
انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل لا اعتاق
لم يوجد فكيف يصح مثل الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فهو عتيق
قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء انما هو على
كل تقدير فان قيل لم لا يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا يلزم من البنوة كما اذا قال مثل اخي
يحتمل الاخوة في الدين والاخوة في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين
انه اراد به الاخوة قلنا احتمال الحمل على غير ما ذكر لا يمنع لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي
هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا بلا احتياج الى النية بخلاف مثل اخي فانه مشترك فان قيل يثبت
الحجة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اذا علم العتق لان حكم النسب
للسراء اذا الملك يعني ثبوته بالانشاء حل المحلية من الاصل ود لا حق له لاجله فلا يصدق في ابطال حق الغير
بخلاف مثل الابن فانه اقوى على نفسه لانه حكم البنوة بطلان الملك ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء
ثم يعتق لا بالعتق فان قيل اذا قال العبد مالي ابي يعتق لان الحمد بالحقيقة وتعين المجاز قلنا في منع
الثاني لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يسير الى تصحيح الكلام

ما يثبت موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه يحتمل الخبرية فلا بد من تصحيحه ما امكن فان قيل فينبغي
ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاستعمال في مقام معناه حتى لو
تضمن التسمية يجري على لسانه عبدي حر لم يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى مثل اللفظ
في يحقق الاستعارة وهو انه ليس مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس
اسدا اي اسم الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع
والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة
الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل
وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل
الشجاع من هذا القبيل لان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني
استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال
المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد
الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك
الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجوز ان يقال رأيت حاتما ويستعار له
لفظ حاتم وما ذكر المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم
لفظ فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر دار وتخييلا
كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين
المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على
ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاعة مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة
تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او
غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان مثل الابن من قبيل زيد اسد وهو ليس
باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل الابن وهو لا يوجب العتق
بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق
وذلك لان الابن معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سوال آخر
وهو ان اتفاق المحققين على ان زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى المحال اجماع على انه
في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والا فالاولى بالوفاق بينهما
الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان قولنا الحال
ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس
بشرط في المجاز على الاطلاق ومثله يمكن ان يكون استعارة وان يكون تشبيها مع السند قوله اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء مثل المذهب المرجوح كما سنا والمحققون على انها عبارة

عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مع ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين
متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء
معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان قوله فهذا غير مثل ما
فيه لان الشرط على مثل عدم القصد الى دعوى اتحادهما وعدمهما علم بالاستحالة فان
احدهما عين الآخر قوله ويجب ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم
علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف
زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق فيفهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين
الفرق بين نحو زيد اسد والحال ناطقة بان الاول يشتمل على دعوى اتحاد فيصل القصد اذ
القصد بين والكذب انما يتوجهان الى الخبر لان القصد هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والكذب
بخلافه فيصير الخبر لكونه محالا او فرضا فيتعين لنحو زيد اسد الى الحمل على اداة التشبيه للحرج عن
الاستحالة الى الاستعارة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه
لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين
الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل
حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف لحقيقة ليس ثابتا لها
ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد ولا يبالي
من الثاني وبان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى اتحاد فيصل مدار دعوى اسد وتكلم به وان المحال
ربما يكون نادرا وله اغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع
وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت
قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكره من لزوم قلب الحقائق
في الاول دون الثاني غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة
اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان قلب الحقائق معناه عند المحققين
انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته
يكون جعل الممتنع ممكنا فيلزم قلب الحقائق على زعم المصنف وانا اقول على حقيقة الحال بان احمل كلام
علماء البيان في هذا المقام ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه
ويعد الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا
كما في زيد اسد او تقديرا كما في هذا اسد ولقيت به اسدا او نحو ذلك مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم
يسم استعارة ولا اعتبار لكونه خبر المبتدأ او غيره ولكن هذا سؤال انه قوله حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب

التشبيه

ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما في نحو قولهم
الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة
التي تشبه نطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم الحق ان مثل ابني من قبيل زيد اسد من
قبيل الحال ناطقة لانه لا احتياج الى تاويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في
ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية لان علماء البيان لا يجعلون مثله
مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل اللسان ولكن نقول هو استعارة بتشبيه المحمول لكونه
مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه
بل لك فولهم زيد اسد على ان قصاياد والطراغب بجملة التراكيب وقد لخصنا ذكر في شرح التلخيص فراد
ابني معناه موعتق من جهة ملكه كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز
المقترن بشيء من ادلة العموم كالموصول باللام ونحوه الخلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك واما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع
فيما يحل فالصحيح انه يعم جميع افراده ذكر المعنى لما سبق من ان هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين
كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد استدل بان عموم اللفظ انما هو ليحتجى بعض الدلائل
لا لكونه حقيقة ولا لكون كل حقيقة عاما والجواب انه لا يجوز ان يكون الموجب هو المجموع ولا اللزوم وعدم
تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او
يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا ورد المطعوم اتفق لا يراد غيره من
المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب
بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع
لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سيذكر لصاحب التلويح على الحقيقة ولان المتكلم في اداء المعنى ليس
احدهما حقيقة والآخر مجازا يختار ما يشاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن
الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان
المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة ولا اضطرار الى استعمال المجاز وان
اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا
يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة تدل على المعنى فقط في العموم فانه يتعلق بدلالة
اللفظ وارادة المتكلم ومعنى الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم
واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير
ملفوظ فيقدر على ما يحتاج اليه صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ
خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى
المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم الكلمة المنفية

ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان الشافعي يقول بعموم المجاز مما لم يخف في كتب الشافعية
ولا نقص من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني
على ما نقل عنهم من علة الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذكرنا التعليل بكونه ضروريا
من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يكون للمتكلم لفظ يدل على جميع
ما اراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز وكما يتصور الاضطرار الى المجاز لعدم اللفظ الدال على المعنى الخاص كذلك المعنى
العام وايما لا لاجل بعض الملاءمة الضرورية من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع
في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر
واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له لعلاقة مثل هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او
الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به
بنوع علاقة وان كان اللفظ يصير بالنسبة الى الوضعين بمنزلة الموضوع المشترك فمن جوز ذلك جوز مثل او في
لا تعد واما ارادة المعنيين في الكناية على ما جيء به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت
من ان مناط الحكم انما هو المعنى الكنائي لا غير ... المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فلا يخرج
ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لان ذلك مشروط بان يكون الكل موجودا
مختصا له اسم وحده لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها
والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة
اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه
عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما ثبت والتابع محوج بالنسبة الى
المتبوع فلا يعتنى به ولا يلاحظ لاجل الارادة مع وجود التابع الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل
للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة
الموضوع له لكونه المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة هي
ما استغنى عن القرينة والمجاز محتاج لاحتياجه اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين حقيقة لاحدهما مجازا للآخر كما يمتنع استعمال الثوب
الواحد بطريق الملك والعارية كما يمتنع ان يكتسي شخصان ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما على انه ملك
لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين

وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه
لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى
واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد
المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي
يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك محل النزاع فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز
مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو
المعنى الحقيقي وحده فيجب كونه على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه
ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لانه لا امتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد بحيث يكون كل منهما بتمامه محال عقلا
ومن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان تمثيلا وتخييلا للمعقول
بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانه ممنوع ودعوى الضرورة فيها ضرورية على انا لا نعدل
اللفظ عن ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية
بل يجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يتجه اورد في المتن من
فروع الاصل المذكور ثلثة الاول انه لما ان تحقق ارادة الحقيقة امتنع ارادة المجاز فالملامسة في قوله تعالى او
لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع
مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد اجماع من بعد
الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر الثاني
هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على ان المراد الوطء ولكن يتيمم الجنب او المس ولا يحاد لذلك الا انه لا يلزم ان
مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس
قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز ولذا اما في مورد كالخمر اريد بها
حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يحد في السكر منها بدليل
آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لا نزاع في ثبوته عند القرينة الصارفة عن
ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما في شبهه كما اذا اوصى لمواليه وله
معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان موالي زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص
معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا الملتبس بزيد ما اختص به باعتبار وكلمة له مجاز في معتق
معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ الموالي لحقيقة المولى سوار اعتقه
لاجل

او غيره فهو ليس بمجاز في معنى المعتق عليها يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق للاول اسفل لانه اصل والفرع اعلى الاصل كغصن الشجرة قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه ولد ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وسواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابنا ابن وبنو ابنا يستحق الابنا خاصة عند ابي حنيفة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابنا عرفا على الذكور والاناث وان اوصى لاولاده فلذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وكذا الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابنا فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابنا وبنو ابنا يستحق ان لا يشمل الامان بني الابنا عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو مورد الاشكال القياس لكنه يشملهم عنده من جهة ان الامان لحقن الدم فلو اراد الاحسان فالجواب ان يشمل الامان اياهم ليس من حيث تناول اللفظ بل من حيث ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان يبنيان الدم فيبنى على الشبهات واسم الابنا قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فحصل مجرد صورة الاسم شبهة اثبتت بها الامان لكن فهاس تابع في الخلقة واطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تعلق يتناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يلحقون بالدليل الضعيف الذي هو مجرد الاسم لاصالة الحلقة في ذواتهم وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء ان يحصل الشيء فالا بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هنا مهجور اذ لو اضيف ووضع القدمين في الدار يحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار ومثل هو من قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولذا ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت المراد من المراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجور حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله في الوضع صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به ان يكون الدار مضافة اليه اضافة نسبة السكنى لانه العادة وهو ان الدار لا تعاد ولا تحرك انها بالبعض ساكنيها

لان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديرية وهو الملك هو في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد يوما لكن بقي يعم مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك انما اذا كان الفعل الذي يتعلق به اليوم ~~حقيقة في النهار~~ غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديره في دون ذلك يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر دال على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امكن الظرف لكونه معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمكن الظرف لان الممتد لا يكون معيارا للفعل الممتد فيجب لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد فيجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في الوقت ممتدا وهو الآن سواء من النهار ومن الليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والآن مطلق كما انه جزء من الليل وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام بعض المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير والكافي والهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف الا ما اضيف اليه حتى لو قدم فلان ليلا لا يكون الامر بيدها لان الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يمتد للتعبير بالملة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق فيه تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار امتداده وعدمه ليحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى لانه لم يتعلق به لفظا كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا فقوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم تذهب بمنزلة اليوم الذي

لا يكتب عنه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان اضافته للعامل قصد له لا ضمنه وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصر على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن مثل السوال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت لم لا يجوز ان يعتبر الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع والاعتبار بمخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويجعل الشمس باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل لم جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد التلفظ بالامر فالكل غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وكونها مطلقة وكون العبد معتقا فالكل ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا دلالة في تعيين كون الشخص مطلقا او معتقا لانه الفعل الذي وقت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان تكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيعتبر التوقيت بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله تستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يعني فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه غيرهما جنسا دون جنس الدقيق وقيل كنت به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والوصف عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الاتي بان عقد اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان العاقل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا ففي الثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف والى هذا اشار بقوله ونوى اليمين اي معه النذر او من غير التعرض له بالنفي ولا بالاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين ومما يتفرع على هذا انه يجب في الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وفي الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وقوله الجواب

الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة له ويمين بموجبه اي لازمه المتاخر عنه لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى هذا اشار المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي الحكم الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو ايجاب الترك في نفسه اذ الامر في الواجب بنفسه قصدا والنذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فيفهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الحائط من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا مجاز فيهما واليمين لازم لها فلا جمع وقد يقال لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان حمله على الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب مثل الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بذلك الجواب لكن مثل الجواب انما يصح فيما نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال انما يرد لو كان انما وقع في كلام المصنف على سبيل التوارد ولا يقول نقله صاحب الكشف مع الجواب عن محمد رحمه الله انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والكل ان الحكم بترك المنذور فيما يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن لم يقصد ومن هذا يحمل الكلام في مثل المقام على اي يمين لا يحنث الا ان ذكره لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على لنذر لان مثل الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليهم

مردود بان الكلام في العقود المخصوص بالانشاءات الشرعية التي يترتب عليها الاحكام بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشاءات يمكن ان تثبت بالكلام المعنى الحقيقي والمجازي بثبوت المعنى الحقيقي والمجازي فيهما بقرينة شرعية في جميع الصور جمع في الخبر والانشاءات العرفية

فاذا اتوا بما فيه اقوى يكون اللفظ ماهو من محتملاته فتعين نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة
واحدة بل في كلمتين قوله مستلزم للمجاز من قرينة عن الاولوية مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا للصحة واعتباره كما هو
راي الائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله لحى بمعنى اللفظ هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا
غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحال التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان
من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا
وهو كون الامر تعالى ونهيه حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه
بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكين المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب
قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء
لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه
واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير ولذا كل من الامرين مجاز للتهديد
والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يخص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة
العقل وقوله انا اعتدنا للآية فان قيل كيف جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا
الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام
فلا يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى في المتكلم اولا والثاني اما
ان تكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج فاما
الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولويته لبعض افراد مفهوم بالارادة
من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب
من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول ومثل الذي سميه
فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه
ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة
وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة وايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال وذكر
الاقوال والثاني ما لا يكون ذكرا باعتبار اولويته بعض الافراد وذكر ثمانية امثلة تمنع القرينة
عن ارادة الحقيقة في الاول والثاني عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا [illegible]
وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا مثل اعادة لفظ الحج وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا
او شرعا من غير تعيين مثل خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله والاعمال بالنيات
رواه محمد رواياتها وجدتها عنها وكلاهما يقتضي الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله

ح

تعم في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا
الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها
باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان
وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو
وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين
كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي
على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول
ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز
الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح ثم حمله على الثواب يدل الحديث على عموم صحة العبادات
بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه
عبادة مفتقرة الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر اليها ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي
ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به للزوم عموم المشترك عند ارادة
معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعاني
واما ثانيا فلان القول بعموم المجاز مما لم يذهب اليه الشافعي على ما سبق ولو سلم فلم
لا يجوز ان يكون مثل هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم
الاعمال على المشترك لا الزام اذ الشافعي لم يخصصها بالاعمال التي هي محل الثواب مخصص
عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا
فلان اشتراط الثواب انما يستلزم اشتراط الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض
والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب القضاء او كان
الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم
ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان وضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو
موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان
الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك

فلا يجوز الوضوء بلا النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي الثواب لان الاعمال لا تكون الا بالنية ح

عدم م

العموم ح

في شيء فاجاب المصنف عنه بقوله انما الاعمال بالنيات مجاز عن الحكم اذ مثل الكلام قائم مقام
قوله حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء
واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصاب
عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة من الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك
والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكن هنا موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة
فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كالمطلق بالنسبة الى السبب
ومعناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس الحقيقة
العمل ليس مثل الثواب والصحة مثلا الخصوص بل اثره ولازمه ونحو ذلك ومثل اسم الصحة والثواب
من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن
المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم محققا
فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه النخلة فان نوى
ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت النخلة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة والا فان كانت
مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها لتعذر الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذا البئر فان كانت
ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده ولا يقع على الاغتراف حتى يحنث بالكرع
وسواء تناول الماء بفمه من موضعه بغير اناء عنده في الماء اذا دخل فيه او كرع بالخوض فيه للشرب
واصل ذلك في اللغة الكاد يشرب الا باد خال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه
خاض اولم يخض قوله وفي الاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية
عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس
اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب
اقرارا كان او انكارا اصطلاحا استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يقبل
اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة
والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون محظورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يتعلق به كما
لا يتعلق بالحقيقة في مسائل الاكل من النخلة والدقيق والشرب من البئر الا انا نقول يتعين ان يتعين الاقرار لا
بدخ للانكار اصلا الا انا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار
بالعين محقا كان المدعي او غير محق لان الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والمدافعة الا الى ما هو كالاقرار لانا نقول المدافعة من جنس الخصومة وكذا البحث اذا
اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة
ثم جعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا
كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل
يكون ...

٥١

قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي
التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل
لا يترك الا بضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور
فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة
من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان
عاما مثبتا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة
خلفية المجاز فعنده لما كانت الخلفية في التكلم كان حمل المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كان في الحكم كان حمل الكلام على معناه الحقيقي اولى قوله او موقوفة النسب فيه الاصوب ان
لا يذكر الحقيقة فيها اظهر والا وفق للاصول المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا ادعى
ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق فان الاستئناف ذكر عتق شأن يجعل
المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة هو الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع
عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراءه وبينهما بثبات العتق القاطع
للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت
بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو لازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له
الا ابطال الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو منافاة
فلا يصح استعارة له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالاسد من المتعارفات استعمالها في شجاع البيع
فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد نقص المتكلم الا جبار بهذا الكلام
عن دونه من الصنف به لكلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان كلا من الشكال تمامه على ما اورد
المصنف من تقرير فخر الاسلام لا عبارة في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه يلزمه الثابت
الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المؤمن ايضا في حكم التحريم لان التحريم
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذا لا العمل بالمجاز وهو التحريم في
العرض متعذر لهذا العذر الذي ابيناه واي شاء تعذر ان الحقيقة في الموقوف النسب اما ان يحمل
ماله مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي عن غيره وهو باطل لان النسب
عن الغير لا يثبت لا قوله في ابطال حق الغير واما ان يكون ثابتة بالنسبة الى المقر وحده لظهر الاثر في حق
التحريم لكونه لازما للحل لولا الحقيقة وهو ايضا باطل لانه لا يصح بمعنى هذا الكلام ولا يثبت موجبه سائر على الكلام
للتسبب ولا اثبت من لوازم الحقيقة لثبت اللازم بنسبه وعلى تقدير صحة الكلام وثبوت موجبه فالتحريم

منافٍ لملك النكاح فيتوقف ثبوته من الزوج ومثل هو معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه
منافٍ لملك النكاح فليس فيه ان يكون الحقيقة وفي المز فيه ما اورده المصنف من التردد الشيء وايضا
لم يجز ان يكون التحريم بطريق الالتزام ... منافاته لملك النكاح بل اشار الى ان الدليل يورده على سبيل
الدليل الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيكون التحريم بطريق الالتزام على
وجه واحد وانما وقع للمصنف هذا لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج عن قوله ان في حق المنز
متوقف ايضا في حكم التحريم فسماه آخر مثالا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد الشيء
لانه قال قوله ايضا مستويا لذلك في حكم التحريم ايضا كما يتوقف في حكم اثبات النسب ...
لا معناه انه في حق المنز وحده متوقف ايضا كما يتوقف مطلقا قوله والاول يرى ان فهم اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم فقد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد
في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع
وفهم الشجاع بتبعيته على انه من لوازمه فيقال ... بناء على ما كان تثبت الحرمة
... مجازا واذا ادرى به ثبوت النسب كان ثبوت الحرمة من لوازمه ... اشير الى ان اللفظ
اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث
هو ولكن لذا انما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم وضمن
ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث
هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف
فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل
في الجزء والملزوم في اللازم مثلا هذا ... المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه
تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في انواع الاستعارة تمثيلا ...
قوله فيما يكون لفظ الحقيقة ... فائدة العرب ... والحقيقي الذي ...
... الاشتباه في ... لكن اسم التشبيه في قوله ولفظ المجاز يكون ...
في اللفظ الذي ... الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل
قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع
وغير ذلك فانه ربما تأتي بالمجاز وتثبت بالحقيقة وقد ... ايضا وقد افرده بالذكر
قوله او مطابقة تمام المراد ... الكلام ... على ...
لفظ الا ... ذكره في المفتاح ... علم البيان ... ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة
بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة
تمام المراد وفسره بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب
ايضا مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء والاختيار ... انه لا يمكن بالدلالات الوضعية لان الالفاظ
الحقيقية

الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
الوضعية العقلية وبالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء كما هو ... الحقيقة
الى المجاز لتيسر ذلك فيه على مثل الاحتياج الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة
كما التزمه المصنف ولقد ... بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور
والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه
بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء
في ان دلالة لفظ الموضوع عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور
ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس
لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له ومعلوم ان المستعار منه اوضح واشهر فلا يبعد
لا استبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا
والمستعار له معقولا قوله تبعية قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة
تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا ... في نطقت الحال
او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق للدلالة ثم ... نطقت بمعنى دلت
وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك ... على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون
موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة
منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص ... الفضل لسان ان الاستعارة التبعية
لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى
الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم تسري ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به
عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء وكي للغرض واللام
للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات
معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثاله قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب
العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل
في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا
في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام بواسطة استعارتها كما يشبه العلية ... الاسد
المستعار له ... المتحصر ... ان المصنف اعتبر زيادة ... ومن
ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل ... بالتعليل التعقيب اعم ان يكون
تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ
الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب عن المعلول للعلة كتعقيب الموت
للولادة

بناء على انه تعقيب كما يقع ابن على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة تشبيها
بتعقيب المعلول لعلته ومنه معنى قوله حيث كان الولادة علة للموت اي حصل الموت كان الولادة
علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه و
لما كان مثل اعتراض مدفوعا بان اللام تكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى
لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل
على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة
لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها
بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا تتصور اولا فتصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في
الخارج تكون متاخرا عنه محتاجا اليه فتكون ما تدخل اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود
للفعل المعلل به فصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة وقوله ومما علم من
ان تكون بعقيب العلة المعلول ان كان المعلول حرفيا فظاهر وان كان منصوبا بمعناه تعقيب
العلة الغائية فعليا المعلول بها نحو عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف تكلف
لا حاجة اليه لان معنى التعليل موجود في العلية لا في المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا ايضا عتبار
ثم قرينة للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه
انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على شيء وانما يستحقه
المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استحقه لترتب ما ليس بمعلول او غرض
فيكون للاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لانم ذلك في العلة الغائية قوله ومن اسماء الاجناس
اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وهو بيان لتحرير فاتحة
العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة
اليها من جهة تفرع مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للاكثر
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او لاولا وجه لما في الكل من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا للحرف
على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعض
ذكر الاسماء لا على انها من الحروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وتركبت منها فالهمزة المفتوحة
اذا تتصل بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني ولا من حروف المباني قوله الواو لمطلق
العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو
او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما ينسب لما لك ونسب
الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابي حنيفة رحمهما الله واستدل على ذلك بالوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه
مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها

٥٧

مستعملة في مواضع لا تصح فيها الترتيب او المقارنة حتى تكون ذكر معية ولا تعقيب لا صد وذلك
نحو تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو
قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو من الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتماثلين
فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم
الالف بين الاسمين المتماثلين تسامحا والرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن
الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وحقيقته انه نصب تشرب باضمار ان لتكون
في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب
اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في مثل المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب
بعد الاكل لا معهما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال الاخير انما يدل على ان المقصود هو
نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء حاصله ان يكون بسبب التعليل اي
لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب
وان تكون للتعليل السلب اي كما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب
في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل قال الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل على
لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان تكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما
على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل ومع انه لا يجب تقديم الوجه على البعض
في البواقي لانا نقول الماذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام
الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية ترتيب فيما بينها الا ان لكل عضو غسل على
حدة فيجب ان يكون بها غسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة
بغسل الوجه خاصة لانا نقول لو دل لا فوات بحسب الحال لا يوجب ان يبقى رق الكلام
متعددة بل ليس فرق بين اغسلت الاعضاء وغسلت القوم وبل يدل اجماعهم على ان قوله وايديكم من
عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم
منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا نقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بحسب
الفاء ووجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح
رخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب
الترتيب في غسل الاعضاء ذلك فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف
الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء
لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والتمسك بانه لا دلالة
في قوله تع اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم
ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدلال على كون الواو للترتيب بقوله تع ان

الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بما نبدأ يا رسول الله فقال عليه السلام ابدءوا بما بدأ
الله به فهم النبي عليه السلام منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالآية
وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام علم بما لاح له من وحي غير متلو
في ذلك لان الحكم في الآية متلو لكونهما من شعائر الله ومن لا يحتمل الترتيب اذا امر بتقديم احدهما على
الآخر في ذكر فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان
الله كتب عليكم السعي وقد قالوا ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما
لانه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في
الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما فزعم البعض
ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل
كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فتقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب
في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما
النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة
في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار
بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعلق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها
التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية
بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعلق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى
فلا تصادف الثانية والثالثة المحل ومثل هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب
الذي نظمت به بخلاف ما اذا اخر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا اوقع الآخر
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما تقع الكل دفعة لان
زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والترتيب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق
لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة الالفاظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقص على الكامل
موجب لتقدير ما في الكامل تكميلا للناقص حتى لو قال هذه طالق وهذه يجب تثليث طلاق الثانية
ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط لكون يجب تثليثه في كل من الاخريين
فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار حلف

فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول تقع الثلث وكذا عندهما لان المعلق كالملفوظ بخلاف ما
اذا ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتا واحدة بعد واحدة فانه صريح
في الترتيب لنفس الوقوع ويترتب من ذلك ما قالوا ان مثل الكلام ليس بطلاق للحال بل هو عرضية
ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق
الموصوف وكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس هاهنا ما يوجب
ترتيبا في ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع علمه بالجواب عنه
لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان قيل الاخير يصلح ان يكون جوابا
عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما ايضا لا بهذه المسألة وان تكون تتمة كلام ابي حنيفة
في ما قال بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما
اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله لحقق الترتيب حيث حكم الاعتاق بالواو
عنده لا عتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به اي بقيد بغير اذن الزوج في عرضنا من اداء فقه
فخر الاسلام لانه حين الحكم توقف النكاح على رضى كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون
رضا منهما جميعا قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل
الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز
اتفاقا وتوقف قوله وبعض تلك المسائل كتب ذكره في الجامع انه لو زوج رجل امتيه رجلا برضاهما
في عقده وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة
ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما حالة العتق امتان
وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق ضم الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف
بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولا بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج
نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة مثل اذا كان النكاح جائزا في عقدة واحدة
واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة
مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجازهما جاز
لانهما لو انشأ العقد واحدا بحاجة وللاخرى امة لا يتوقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك
الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا للنكاح الثانية
وانه يستبد من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة ونكاح منه قوله حملها على الذات حيث
جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت مراد ابي يكر على
حمل الواو على مطلق الجمع لا المقارنة اذ لا دلالة في مثل جاني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في
الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما معا عتقا قوله سوى ذلك الا ان ارادت له سوى
ذلك

لا ابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن في
السعاية ولو كان له مال آخر وتخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد
بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول الثلث مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق
الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاول
قبل الرابع عن الكلام باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها
تبقى محلا لان تنكح بعد مصيرها حرة قوله ولا يعتق الاول الا بعضه الحاصل ان الحقيقة
يعتق الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى كمكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وعندهما يعتق من اول الشروع لانه لا يتوقف اخر الكلام عتق [illegible] الا انه لا يخرج من الثلث وبعد
اعتاق الاخرين لم يبق له الا الثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التفسير انما هو
اذا كان متصلا فلا شك فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة منفردا فيعتبر احيانا مع السكوت
قوله وقد يحتاج الى تفصيل الجمل المتعاطفة بالواو وقد في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط
او نحو ذلك فالواو تعين الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها
اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك باعتبار بعض قيود الاول
في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها وانما ذهب [illegible]
الى الاول حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بانه مثل انت طالق وطالق
من عطف المفرد واحتاج الى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا يقدر مثله لانه خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا عند الضرورة قوله وتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يقدر مثله على ما
ذكره المصنف يعرف بالتأمل [illegible] لكن عليك ان تقدر المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما احتيج اليه
لان المجيء المستفاد من جاءني بمعنى كلي يمكن تعلقه بالمتعدد ذاتا ولهذا اجمعوا على انه عطف المفرد
دون الجملة وقد عرفت ذلك في مسألة تثليث الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها
احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولابد
في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره ومثل [illegible]
في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه و
صلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الشرع رعاية لزوم العبادة عليه واحترز
بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله تمكن اداء الاول
عنه بعض [illegible] لزوم العبادات عليه انما هو بحيث عن الاداء [illegible] ولا عجز عن اداء
المالية لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد في الاتيان بها من اختيار كما لم يتحصل
من اداء معنى الابتلاء ومثل لا يوجد في الصبي قوله فلا بد المشاركة في الجزاء اي فهو
جزاء للقذف وحد له وليس كذلك فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا

لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان كما لم يرد كلامه وعدم
شهادته فوق ما يتألم بالضرب ومثل هذا مناسب لازالة ملحق الحق وفق العادة
الزواجر انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام
الحسي لكمال الحد وعموم جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك ومثله من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه
من الابهام ثم التفسير قوله ودل على المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية
غير مخاطب بها الامام بل لارتداد الكاف في اولئك فيجب ان تكون عطفا على الجملة الاسمية اعني
قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع
عند حذاق الاعراب واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في
خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ
بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا كقوله الثانية
مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان
الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما
هو راي [illegible] فيصح ان تعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وتمم هذا بأن يكون
قوله الا الذين تابوا من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته
بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل على المعلول [illegible] جواب شرط محذوف اي اذا كان كذا
فكذا قلت فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السبق والا [illegible] فما
والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت
تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد [illegible]
على لغة او صيغة [illegible] والارادة الا [illegible] ولهذا صح ان يقال سقاه فما
ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال [illegible] قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب
صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب
وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ورتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء لمجرد التعقيب
والتأخر في الرتبة قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الولاء بسبب الحيوة الحقيقية فهو بالاعتاق
يصير سببا للحيوة الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان
فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته
فلا يكون كلي الشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر
مع القاسمي القبول كانه قال قبلت فهو اذا الاعتاق الا الترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع

بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط الا اذا كان كافيا فافهمه قوله وقد يدخل على العلل
دخول الفاء على الجزاء الوارد في نحو الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا
لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف
لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار ومعلول باعتبار فدخول الفاء عليه باعتبار المعلولية
لا باعتبار العلية وذكر ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي
دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث
ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك
فالعبادة حق له ولا الامر بتركه للذهاب ودلالته الى غيره كذا وانما هو علة غائية للاخبار بذلك كذا ايضا
العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا ولا افتقار
ما ذهب اليه القوم انها انما يدخل على العلل باعتبار انها تدوم وتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث
باق بعد الابشار قوله اذ الحال الفاء فانت حر يتعلق في الحال على ادائي الفا واستحر فانه الواو للحال
وهي تبوت الجزية مقارنا لمضمون العامل من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم
انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه
من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الى الفا او هي حال مقدرة اي ادائي الفا مقدرا الحرية في حالة
الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادائي الفا تصر حرا او الحال وصف في الوصف الاسم
الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء قوله يقع الاداء في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغير
الاول وهو شرط التنفيس الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم
صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتسميته الواو ولما جعل سكت
في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال
طالق من غير عاطف ولا مبتدا فيلغو لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا
قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الانفصال صورة كاف في صحة العطف
واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى
حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما
حمل ابو حنيفة التعليق الخ لو اعتبر الانشاء وما ذكر عنده من انه لمطلق التراخي فينصرف
الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا
بعد الحكم والانشاء قوله كان التكلم متراخيا تقرير جواب عن دليلهما ان التكلم متصل

حقيقة

حقيقة فليس يجعل منفصلا والصحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اي
جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول
نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلم منه ان الكلام معنى الذي ذكره ان الكلام الاول
ما طرو غلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن
الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون
للانتقال في كلام اخر من غير رجوع وابطال قوله فلهذا قال زفر اي لكونها للاعراض يلزمه ثلاثة الاف
لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو كان بل للاعراض بل التغيير صدر
الكلام لم يلزمه الثلثة ويتوقف اول الكلام على اخره ولزوم الثلاثة يتفرع على انها للاعراض لا للتغيير
وجوابه ان الاقرار اخبار ومحمل الذي ذكره ان الذي ذكر في الاخبار يراد به نفي ما اقر به اولا
لا نفي اصله فكانه قال اولا على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذكر الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الف
الف اخر وذكر الحكم العرف كما في قوله ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف
جنس المال مثل على الف درهم بل الف دينار حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان
العطف على الجزاء بالواو يتعلق الثاني بالشرط الملك يعينه من غير نقل له مثله لكن بواسطة الاول
حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يسع المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث
واذا كان العطف بكلمة بل يتعلق الثاني بشرط مقتضى رماثل للملك حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير
الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول
مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط الملك بعينه
قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته ايصاله بذلك الشرط بلا
واسطة لكن ليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به
بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين كليتا
لا ثم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وعسى بعضهم بان ذلك بحسب اللفظ وهو مملوع
لا بد له من دليل عن اهل اللغة لكن وقد اجمعوا على ان الثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير
تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يذكروا ان ما يحتمل الرجوع وقيل ما لا يحتمله لا يتعلق انه
قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون
برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو
ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو
وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد من الاحكام التي
يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة واذا عطف بها جملة في حكم الاثبات

فيكون ما قبلها منفيا ولتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان
المنفي هو الاول ام الثاني والحق ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا
مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجي او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله ومن علامة ذلك
ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف
المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم
انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فان بل اعراض عن الاول كانه ليس
عنده في الحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض
عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب
بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجي زيد فكلمة بل وضعت
على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو
في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يعرف المسئلة الثالثة تنبيها على انه لا فرق في
مثل هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط احتمل امرين احدهما تكذيب المقر
وردا قوله وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان يكون ردا للتحويل اي انه صار
فائدا للعبد مبتدأ به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمصنف
عدل عن ذلك لانه لا حاجة لعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا ابتنى على
ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال سواء وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن
ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيانا يعتبر بما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا اخبار
بتعين النفي عن زيد والاثبات لعمرو مقالا مترادفا لان النفي لا يصير ردا للاقرار والاثبات
ملكية بعمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد عمرو
فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل
فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او
وهبها لي بعد القضاء فهذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه
لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي
الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء و
يصير الملك لعمرو المقضي عليه فلا يستقيم الاستدراك بكونه اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح
فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى
كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض فحق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا
للتاكيد والاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت اولا فحكم المتاخر
لان التاكيد متاخر عن المؤكد وان المرتضى يقتضي اقرانه وذكر بالتقديم والتاخير فلم يعلم

احترازا عن الالغاء وانما قيد نا بما اذا اقر به زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى عمرو
المقضي عليه لاتفاقهما وتكذيب على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة
الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك ان قوله ما كانت لي قط نفي
للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن لو ثبوت الملك لزيد على ما سبق والزم الشي متأخر عنه
ومجامعه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير
فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم مجة عليه حتى يسلم الدار ملكا
لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد منها
ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد تمام لكن عمرو وليس تكاتب دلالة
يكون الجملة كونها لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يفهم منه المخاطب عكسه اذ يكون فيه تدارك
لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا
لكن غصبت حيث حمل على دفع الخطاء في السبب نفي القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام
بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
بمائة او مائتين وانما يكون مستقلا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون النفي راجعا الى قدر المهر
لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم ان النفي
في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يتبين رفع الحكم متصلا بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل بما قبل اثباته
متصلا بقيد آخر فان قيل النكاح المتعلق الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا ابطل
لم يبق شي حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله او
لاحد الشيئين فاذا كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون
احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احدهما
الشيئين على التعيين فرده ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يصح للشك وانما يحصل الشك من
محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل التخصيص فيكون لشك المتكلم لا بان يعلم انه
ان الحائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام و
الطريق تصنيفه مثلا انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض
لان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن هنا ذهب البعض الى ان او للشك والمحقق انه لا انا ع
لا نهم لم يرووا الا بالتشكيك الذي هو الا عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على
تمام ما امكن ان اولم يوضع للتشكيك ولا للشك بل انما يفيد افهاما بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء
فاو في الامر للتخيير او للاباحة او للتسوية او لنحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته

مطلب الفرق بين التخيير والاباحة

اطعام عشرة مساكين لانه فانه يعمل الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير و الاباحة
انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى
التخيير يجب حتى انه لو كان الاصل فيه الحظر ثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذاك
يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما فى
خصال الكفارة ويجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا سمى التخيير على سبيل الاباحة قوله اشارة الى انه
لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصحيحا له لولا اللغو وهذا معنى كونه انشاء شرعا واخبارا حقيقة ولغة ويكون
هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى هذا او هذا وجه و
العتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء قوله انها تصرف صحيح حتى لو باع احد
الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله فلذا كان الاجزية مقابلة
لانواع الجناية والجزاء انما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق
مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر بل لا بد من نقل الحمل التأكيد
فى تعريض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن
عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب
ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما
هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المال نفى
كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع و
ليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يحكم عليه بجزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن
لا يوجب الحد فكيف حد قطاع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام
الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق
عليه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز فى
غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب حيث لا يجوز فيها غيره بل الحكم فيه للامام الخيار بين
اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية [illegible]
الاتحاد من حيث انها قطع الطريق [illegible] والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب
القتل فيعطى حكم السببين ولان امر النبى عليه السلام فى العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم فى الحر
حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس رضى الله عنه ففى بعض الروايات
ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

فمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغو لا يثبت به شىء لان
وضع او لاحد الشيئين اعم من ان يكون كل منهما على التعيين ولا يعم لكن صدقه على الاخص
والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين
الذى هو العبد وقد يقال لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله لما تعذر
العمل بالحقيقة اعنى الواحد المبهم يصار الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله
والمعين من محتملات الكلام كما اذا ذكر فى [illegible] فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا
قال [illegible] عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق
لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا
للثانى باو والثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين بمعنى انهما شاء لان سوق
الكلام لايجاب العتق فى الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر
وهذا فالمعطوف عليه هو احدهما كما هو ماخوذ من صدر الكلام لا احد الاخيرين بالتعيين وتشريك انه لا يعتق
احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع
بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا
وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا
محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة رحمه الله حيث
قال الخبر الذى فى الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين
حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر الذى [illegible] اولا فاثبات خبر آخر
مثله للاثبات حر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين تقول
لا اكلم هذا ولا اكلم هذين [illegible] ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المثنى [illegible]
الذى كما تقول فى الرجلين جالستهم وربما يقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأى مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل
اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة
اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا
كما فى هذا حر او هذا وهذا حر لان تقدير على الوجه الاول لا يتم ان اللفظ يصلح [illegible]
حران بل هذا حر او هذا [illegible] لا يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكر لو كان كما
[illegible] والثالث بلفظ التثنية لا انا نقول [illegible] لكثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ
اللفظ فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر [illegible]

بكل بعاصرته الآخر كما في جاء زيد وعمرو لو سلم فمعارض بالوجوب ولون المعطوف عليه

مثل لو اوصى او على الوجه الثاني لا نم ان قوله ومثل ليس بمعطوف لما قبله قوله لان الواو للتشريك يقتضي

وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن مثل التشريك كان الاول لكان

الثاني وحده وهو تشريك الثالث مع الثاني المعطوف عليه ليس له ذلك بل له اختيار الاول وحده

او الاخيرين جميعا واذا كان مقبلا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حريه احد الاولين

قوله واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه لان او

لاحد الامرين من غير تعيين واسم الواحد المبهم لا يتصور الا باسقاط الجميع فقوله تع لا تطع منهم

آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاني زيد او عمرو

فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته 2 منقلبة عن الواو

وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمونث والمثنى والجمع وهمزته

اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره ائمة اللغة فيفهم ان احد

الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا اي بمعنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر

بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين

ان يعتبر وفي احد من الايام فالنفي واحد نقول جاني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين

ومثله يسمى نكرة الجامع ونحوه انه لو قال والله لا اقرب منه او منه لا يحنث كان موليا منهما

جميعا والقياس عموم النكرة لان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى ولا يعم شيء من دلائل العموم فكذا

يوجب عمومها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها في سياق العموم يوجب عمومها في موضع الاباحة فالاولى

ان النكرة او ما هو في معنى النكرة كما ذكره المصنف الا انه لا يصلح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة

قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة

اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين

يحنث بالاول وبمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم

والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد

النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو

الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد

العموم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فيجب ليفيد عدم

الشمول كما هو كما قال الله تعالى في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من

قبل او كسبت في ايمانها خيرا الاية دلت على عدم النفع من النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور

اشراط الساعة ومن النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا بمعنى ان مجرد الايمان بعد ظهور الاشراط لا ينفع

ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان

لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي

لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي

المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب

الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة

للنفي مثل ما جاني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهي

لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول

والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير

للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل

هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه

مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او

والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن ومثل

كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع

الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا

لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن للوجوب

وكما اذا حلف لا اكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص

بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا

منهما لم يكن آتيا بالمامور به امر اباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به

بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها

انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه

الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او بمعنى حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع

منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك

او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق

كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعين

كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ومنهم من قال لان

احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية

وينقطع عندها وقد ذهب النحاة الى ان او بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول

ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تع ليس لك

من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم و

ذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم

فاما ان يملكهم او يهزمهم او يضرب عليهم او يعفو عنهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس فيما يقال ان يكون العطف متجها ان الاولى منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا لانه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى لم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احد الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا اكلم زيدا او عمروا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتسمية المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فقوله تفرضوا مجزوم عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تسمية المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف لقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه ومن الحكم المستحقة حتى حسن كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو وقد يمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعت والمعنى فمرحبا بالعصمة ونعت التفصيل ومن امعن النظر يحكم في جميع موارد استعمال هذه الكلمة قاعدة قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاولى هي الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها حتى محتملا للامتداد بضرب الخ وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه والانقطاع عنده كقوله

تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى من داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر لان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام في الجنة اكبر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء المسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا قوبلت حتى في الحلف فعليه في الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو ادعى الى الاتيان فالمراد لا انتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن حوله غاية يصلح انتهاء الصدر اليه والانقطاع به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف انسب فالجملة محمولة على احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان امتداد الاتيان وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي متسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا على الاتيان المنعدم دون المنع والتقويل على الاول ولو قال ان لم ات حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة والانسان لا يكافي نفسه وفيه بحث لان المعنى كي يساوي ان حتى عندك لتكون الغاية تكون سببا لكن وهو يكون بسببية الاولى للثاني

من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول او الامتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض
ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كانت حتى للعطف المحض فتدل على الواو فلا تفيد اللزوم
وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين
التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم
اتاني ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمثل كونها في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك
ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
حصل البر وانما حنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغد وقال فخر الاسلام اذا اتاه ثم لم يتغد
ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك
كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان يأتيه في وقت آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ وهذا الاشكال انما نشأ
من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول الذي لو عليه قوله اذا اتاه ثم الحاجة الى ما قال ان
المسئلة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم
سقط عن قلم الناسخ واعلم ان توهم حتى اتغدى باثبات الالف كثير مستعمل والصواب حتى اتغد
بالجزم مثلا فانه لانه عطف على المجزوم بلم حتى يستحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا اذا جعل الفعل
وحرف النفي حتى لا الا داخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل لم نجد هو لحتى
لا موجها حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع ذلك مثل
جاء زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعملوها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب
الغاية فاستعمل الشيء في المطلق والاحاجة في افادة الجار الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله
ممن يوخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعير لمعنى الفاء وتاويله
صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم لتكون موافقا لما ذكر في الزيادات
وانما لم يحمل مستعارا لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب
بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء
اعني التعقيب من غير تراخ انسب بمعنى الغاية لارادة الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء
للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به فاذا قلت مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد
وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقيل انها راجعة
الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان
على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك بالمبيع

ذكرها للتعقيب م

وسيله

والمثمن

وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل هو واسطة التوسل بها الى المقاصد
بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في
الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدل دخولها على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات
فلو قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة تكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت
كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل
وقبض رأس المال في المجلس ولجواز ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى
فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني
معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب
في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج
منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون منهيا عنه فيلزم الاذن لكل خروج لان المحلوف عليه لا من قبيل
اذا المحلوف عليه بالقول ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ان قولنا لا اكل الا يوم الجمعة
او لا اكلم الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع ان الاتفاق على ان قولنا لا اكل بل من الاستثناء لا يفيد
العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل ههنا دال على المصدر لغة وهو نكرة في موضع
النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا
وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما
يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول ههنا وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان تكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني في حذف حرف الجر
مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى
الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل الا بتقدير الوقت
استعمل واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية والنظم وهو قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله فاذا دخلت في آلة المسح
بطن ساطع الكف فالبدل آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار مشبها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود
الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض
الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي وقد انكر
جار الله ان المعنى الحقيقي المسح بالراس ومعناه شامل للاستيعاب وغيره واذا تعذر ان المراد التبعيض
فالشافعي رحمه الله اعتبر اول ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد

بعض منه رفضا مجملا بتيقه النبي عليه السلام على الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان
عدم بادي الارض كما جعل في صحح غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب عنده فكان الخلاف
مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول
الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف
عن الوضوء فيه الاستيعاب لا انه تنتقص بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل
للشرط بمعنى فلتستعمل على معنى يلزم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تع يبايعنك على ان لا يشركن بالله
اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة تقول بايعناه على كذا وكونها للشرط عنده
الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة
اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق
على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على بمعنى الباء
فحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان
اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض بطريق المقابلة حتى
يثبت كل جزء منه في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الاخر بمنزلة المتضايفين
وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط فلا يتحقق المقابلة
واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة
فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف
لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا
فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل الالف على اجزاء الطلاقين جميعا كالطلاق ما قيل
فان فائدتها في الشرطية الترجيح لا انفعها بعض الطلاق شي قوله واما من فقد تكون
للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب
بعض الفقهاء الى انها اصلها للتبعيض دفعا للاشتراك وقيل للتبيين بدلالة اطباق ائمة اللغة
على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو
المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر
اي موجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل فذاك والا يقع
بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التاجيل
او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله
قوله ثم الغاية اختلفوا في ان الحد الذي بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون
من النحاة على انها لا تدل الا على انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل فعند

ان الى للنهاية مجازا ان تقع على اول الجزء وان بقي على في المكان لكن يمتنع المجاورة لان النهاية
غاية وما كان بعده شي لم يتم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع
او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر
كالسمكة للراس اولا كالبستان للحائط ومنه ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان
يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها
اولا في مسئلة السمكة تناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل
التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها كالى في المرافق حيث ان ذكرها ليس
لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقيت داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها
كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم
الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان خاصا فلانه لا قائل
بالفصل اي بجزم الوصال في رمضان وجوازه في غيره فعليه وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية
التي مبتداها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها
قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول اي لمد الحكم اعتراض لا جزاء لتكون قوله وكل لكن
جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها
لمد الحكم او لغيره فعلى هذا يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها
لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم ان الى يشبه قوله والتفصيل
دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه يدل الى المذهب الضعيف ويناقض ما هو المختار
وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا اختلف في مثل قرات الكتاب
من اوله الى اخره قولنا قرانه الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه
حقيقة في الادخال فقط مذهب ضعيف لا يوافق له قائل بل يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب
كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى
المذهب الرابع ومختار القوم ان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل قوله هي غاية
للاسقاط لما كان المختار عند الثلاثة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب
بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تع ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه
لا دلالة في الى على الدخول او عدمه ولحق داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم
بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار
بيانا له وقد ذهب الى انها غاية للاسقاط وذكر ان صدر الكلام يتعين احدهما ان صدر الكلام اذا كان
متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها من الحكم

انها لان لا منزل د حاجبل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن
لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والكل انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول
اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور فلقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا اتصل
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد
جملة واحدة والقول مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان
فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة
يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره البعض
فانه مغلطة من باب اشتباه العوارض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت
عدد ذات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع
المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث ومثلا حتى التاسع
ومن بمنزلة العاشر والحادي عشر ونحو ذلك فان كلا منها واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى
انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزء من
التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من الاحد الذي فوقه كالاثنين مثلا
وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك لكان اللازم لزوم اربعة والاثنين بمنزلة علي
اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على
ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما والدليل على
ذلك انهم لم يقولوا من مال ومن قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل ولا ابناء على انه اوجب ما بين
ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والكل لا يتصف بالعدد الاول فيجب ضرورة كما اذا
قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصف بالعدد الاول فيقع طلقتان
ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجب للواحدة ذلك ولو كان
لا يثبت الا بثبوت ذلك غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين
ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين الموصوفين ومثل كما يقال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر
عند ابي حنيفة لان مطلق اللفظ هو الاثنان والعاشر قد يدخل الغاية في الحكم الوجوب وعندهما يدخل
الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر لا بوجود تسعة
قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذكر بالوجوب
وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بحقيقة اللفظ وقد حاج الاصمعي
زفر في ذلك فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال ايكون ابن تسع
سنين فتحير زفر

قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجمع وحاصله ان الخيار وحاصله ان وعدم طلب القضاء وعدم
التكلم ينصرف عن الاطلاق الى الناس فيكون الغاية تكون للاسقاط الا بحكم فيدخل الفعل في
الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق
في بحث الى انه متعلق بأجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى الاكلات الى لكون
نفيا فيتحقق التنافي اذ ربما تنازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه التوكيد
وهو حاصل بادني ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذكر الاشباه عليهما وقع في الاثر نسخ الاسلام
رحمه الله وفي الاجال وفي الايمان جميع اهل وعن الصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف
رواية في اجال البيوع والشهر بل الغاية لا يدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما روى الحسن
عنه في اجال اليمين قال شيخ الامام رحمه الله وفي الاجال والاجارات ان لا تدخل الغاية لان
المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة من موضع الغاية **قوله** في
الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الجماع في الكوز والماء
في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والله
في الدنيا ونحو ذلك **قوله** صمت من السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المعمول به حيث
انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بجميعه لا ببعضه بخلاف صمت
في السنة فانه يصدق في صوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم ينوي ان الظرف قد يكون
اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في
الغد يصدق في قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم
قوله مثل ما روي ابن ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال لامرأته بيدك امرك في رمضان فهذا
سواء فكذلك على ادنى عن وتكون الامر بيدها في رمضان او الفعل كله **قوله** تطلق حالا لان
المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص
لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار على المضاف
او استعمال الحرف الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار ونحو دخولها على حذف
المصدر من حيث الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف
من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيتعلق
تعلق الطلاق بوجود الدخول ليقارنا فيتأخر عنه وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا
محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر ذلك فيما قال للاجنبية انت طالق في نكاحك
متزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك فتزوجها لا تطلق بخلاف ما لو قال انت طالق ان نكحتك
قوله فلا تقع شرع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور مما يصح
تعلق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض المكنات دون البعض وذكر ان انت
طالق

في مشيئة الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط ولا
ثلاثا لعدم وجود الشرط المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق
ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي مثل المعنى ثابت في جملة معلوماته
اذ لو لم يقع لم يكن من المعنى معلوم الله ولا يظهر انه لا حاجة الى حمل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت
في علم الله يعني ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله
انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقديره فيصير من قبيل المشيئة ولارادة فان قيل
فليستعمل بمعنى المقدور لما يستعمل عند استعظام الامر شاهدا من قدرة الله اجيب بانه على حذف
المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ
لا نسلم حذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة
قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون الثنيا بمشيئة الله تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله وعند
محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعلام الحكمة اذ لا سبيل للوقوف عليها وروي الخلاف على
العكس وتظهر الثمرة في انه يكون يمينا على قول من التعليق لا على قول من الاعلام وانه لو قدم مثل ان شاء الله
انت طالق يقع عند من يقول التعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول الابطال لعدم الفرق بين
التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشا الله او ما شاء الله فهو ايضا ابطال الكلام بمنزلة ان
شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا يظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وما شاكلته ومن ان مثل انت طالق
ان لم يشا الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على القول بالمشيئة فلوجوب وقوع مراد الله واما على
القول بعدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم
فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم
مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوادر انه لو قال انت طالق
اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشا الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك
الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل
مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة
لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم
يشا الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم
يشا الله كلام باطل اذ لو وقع لبطل حيث صح لانه لو وقع الطلاق لثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها
بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثلثا ان شاء الله وان لم يشا الله في اليوم
فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في الحسن هو الى
الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوادر وقد ذكر في المسئلة الثانية
قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشا الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوادر

حذف

كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى
علق الثلاث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو
شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوادر علق التطليقتين بعدم مشية الله
اياهما فلا يقعان الا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشا الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا
انه اعاد في النوادر في عين المسئلة صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشا الله تعالى
الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المنتقى فانه فيه مقدم وفي المسئلة لم يعد
بعد التعليق الثلاث موقع الشرط كما في المنتقى فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية ومن
ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف
مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط
واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد
للتعليق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل
الظرف ضمير عائد اليها وقبلها ولحوقه صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي
المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي ولا ما الجملة الظرفية اعني
قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة وانما وصف الثانية بانها قبل السابقة ولم يعرف وصفها
بتقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قضيته قبل وما كان في وسعه
كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق لجعل الايقاع في الحال الاني مرضيا لا الاسناد الى ما سبق
الوقوع في الحال وهو ممكن لا الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وتقييدا بالقبلية
واللوبه بعبر الملحوق بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاول ولهذا لا يلزم درهمان في
مثل قوله له علي درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الا درهم بعد الا درهم كتب دينا
قوله عند الا لوديعة لان الحفظ تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك لا يفهم منه الا الحفظ
ولا يدل على الذمة في الائمة حتى يكون دينا لكن الامانة حتى لو قال عندي الف دينار قوله كلمات
الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى
انه تجوز وتغليب ولا حرج في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي التعليق حصول مضمون
جملة من تطال بنوعيها وغيرها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك
لنكتة قوله يقع في اخر الحيوة اي حيوة الزوج والزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها
فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل
هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط الفرار ان المعلق بالشرط كالمنجز
لدى الشرط وقد صار مريضا حكما فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويتحقق بوجود ذلك عند
التعليق

معاني اسماء الظروف

معاني كلمات الشرط

كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق قال ابن هشام ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتهما لان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع وليس كذلك لتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمونها المتصل بالله فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود لقوله واذا كانت اذا على بابها واذا جاس الحيس بلا جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن او اقط وجاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود لقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف التجمل او قل الجميل وهو التخلق بالآداب نعتقنا قال الشاعر قد كنت في ما مثري يا متمتلا متجملا متعففا متنزها فالآن جئت وقد تخلى متجملا متعففا متنزها اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت اكثر شحم مذاب وشارب عفافه اي بقية ما في الضرع من اللبن وهذا بين ذوق كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان لا استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه كما مر عن علماء المعاني فان اذا الشرط انما يستعمل في المشكوك مرتبا له منزلة المقطوع لنكتة ومن هنا التنبيه على ان تيقنه الوفاق ردة المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه بالنظر للخاطب بنفسه على ذكر فيا من مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليق الخروج بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان في اذا تكون اذا احتمل الشي بمنزلة المتيقن الوقت الآتي يحتمل فيه التعين والتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بها الا نحو الا في ضرورة الشعر تشبيها بمتى من جهة ما بين حملها ان الى ما اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا ينكر فمن استعملها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعماله اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما دام كونها من

انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند وقوع الحادثة او امر منتظر الاحالة اي تقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي لتكلف الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما يتوهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهب اليه ولا خلاف في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله معناهما اذا ومتى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فمن اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار كالحال الاصلي شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التوسل بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسوال عن الحال من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال السنة في الابتداء مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما كقولنا كيفما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من عنوان الكلام اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السوال عن الحال خاصة لكن الحنفي في انها لم يبق في مثل انت طالق

كيف شئت على حقيقتها ولا لما كانه الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
قوله أرجعيا ام بائنا على قصد السؤال صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية
شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل عدلت اي للاستفهام فيه لان معنى كيف شئت
عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت للاحوال الموصوفة كما مع الابهام على معنى انت طالق
باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت
اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى هذا من
الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لما ان قوله
انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما في الزمان
وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط فصلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة
رحمه الله فلا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم تشا في المجلس فعلم ان ما لا تعلق الكيفية بصدد
الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله ويتعلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية
فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها وان كانت مدخولة فالكلام اليها في المجلس لان
كلمة كيف انما تدل على التفويض للاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية
بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها لكونها مالكة اولا وصح
هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير
ثلاثا بضم اثنين اليه وقد تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيتها
واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف
تعين لتفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى
الاصلية فلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف
كما قالوا في قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه
لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية
من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا
كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فانتفت معرفته بتوقف المعرفة اليه ووصفه لثبوت الملك
في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا منتقل الى الاصل فاستويا وصار تعلق الاصل واما ما
ههنا المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا وجه
لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا
ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت
عدم الانفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما
بالآخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم

الانفكاك

تعليق الوصف

الانفكاك ان الناموس الطلاق ولكنه مما لا يخصوصها والمطلق بمشيتها انما هو خصوص
الكيفية قوله **فصل** قد سبق تفسير الصريح والكناية فبين ههنا حكمهما فالصريح لا يحتاج
الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقته
يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها
من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان
لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل
زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما
يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يكون شيئا يدل به على شيء
لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة
الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما يقال
في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده تعريضا بانه ليس الى نفي الاسلام
عن المؤذي قوله قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام سمى الفاظ
لفظ الكناية مجازا من المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ
معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما
يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة مبهم الوصلة ومنه تنوع
انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر
اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لتزول ابهام المحل وتعين البينونة
عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن
كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل
ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فكذلك الالفاظ في الكناية واستتار مراد
المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر فالاستتار فيه ممنوع
كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم
يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم
الانتقال منه الى الملزوم بل ايراد انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار
المراد فلذا قال المصنف رحمه الله انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا
التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان تذكر لفظا ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه
الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى طول
القامة

فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى الملزوم الذي هو الطلاق فيطلق
المراد على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا
ومن هيهنا علم ان المراد في الكناية هو اللازم بالوضع والملزوم بالارادة على ما سبق تحقيقه واما على
قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذكر الانتقال من اللازم وحيث انه لازم
لجواز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصير مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم
والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم لان البينونة قد يكون عن غير
وهو النكاح لانا نقول المراد باللازم هيهنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال
بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وهذا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في
الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع
حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب
ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا حمل صاحب الكشف
تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من اللازم الى
ملزوم بل انما ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي
محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي يطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان
بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على
البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الاشياء
والدنانير ونعم الله تعالى ونحو ذلك وما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء
بسبب الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق فيجعل
الاب والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان اللزوم
المستلزم في الكناية قد يكون لازما مستقلا على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله
اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قاله قبل الدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي
مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب
لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او
طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل
اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير علماء الاصول فمعنى كناية على التشبيه
لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة
غائية يتحقق اصالته على ما هو في باب المجاز وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد

واجب فان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق
الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا
طريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحرمة
حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي
او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
عملا بنيته ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتصريح بما هو
المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون
لتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث التي ذكرت في اعتدي آتية
هيهنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في
قومك او وحيدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في
الصيغ الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى على ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية
بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به
قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فاقسام
الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في
الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل
التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم
احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد يمثل الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا
ربكم ونحو الزانية والزاني الآية السارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب
المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها اقسام
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال
التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ ويسمى من كلام
المصنف رحمه الله ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اي ظهر بحيث الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور
لان الوضوح فوق الظهور ولانه الذي كثر في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور
قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو كونه مسوقا للمراد فان اطلاق
اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له
فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق
سيرها المعتاد قوله حتى يسد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير
المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة في الفسر وهو الكشف مرادا به كشف

لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد و
حمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيشمله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا
بعيدا والنص يحتمله احتمالا ادنى دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان ازداد اي
الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل
في زمن الوحي نسخ اللفظ اذ لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون من الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممنوع
من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله في المحكم زيادة
القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ و
انما اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد
قوة بواسطة التاكيد والتابيد بدفع عنه احتمال النسخ وللاستاذ رحمه الله توجيه زيادة الوضوح في
النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا
كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه بيان او فوقه ما قطع احتمال التاويل او اقترن
به ما قطع التخصيص او نفى الدوام والتابيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا امثال
للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر
فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما
ثم اورد مثالا آخر لكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات مثل الواحد ثنتين
ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب لانه مسوق
لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات
العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح فيعلم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل
على قصد فائدة جديدة اولى لانه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك وثانيهما ان الكلام
اذا ورد في شيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام سواء بسواء
سواء ومثل بمثل ... فذلكة الوجه من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي
فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومحل الصدق والكذب وقيد الشيء
بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظر
ثم لما اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف رحمه الله في المثالين نظر لانه ان شرط في المحكم
ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فلا يصح قوله تعالى
والله بكل شيء عليم مثالا له اذ ليس فيه ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه

مما لا يحتمل النسخ بل اولى لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل ادنى عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ
يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لانه اخبار والاخبار لا تحتمل
النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على ان بيان الاقسام الاربعة واشتراط
احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد
ولا يخفى ان الاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا او قوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما فيه
نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا
اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان
الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على
سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ
لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد لا احتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ
ومثله يسمى محكما لغيره ويشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا يثبت
الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل
والحق ان كلا منهما يفيد القطع وهو الاصل في نفي الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل
قوله لانه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل
بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص
مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع
نص في وجوب الاقتصار على الاربع بعبارته وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في
[illegible] بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر
بعبارته قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ لخفاء اما نفس اللفظ او لعارض فالثاني سمي خفيا والاول
اما ان يدرك المراد بالعقل او لا والاول سمي مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا فالاول سمي
مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل
في اشكاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل
ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ
قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء لعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في ادنى مراتب
الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه

في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل مع حصول الكمال وزيادة فله
مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان
في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع قوله ومثل ايصال الماء الى
باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولا بالعكس لان التطهير
المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون لفظه ولان الطهارة
الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وكذا المبالغة فيه واما داخل العين فايصال الماء فيها
الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة
وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كما ان السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل
قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل بل والاختلاف فيه بادنى تامل والحقيقة ان معنى التطهير
غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف ام لا قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير كانت
قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فالاعتقاد
القوارير لا تشبهها في الصفاء والشفيف استعارة كالاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء
لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ
كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو
ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف
يجب ان تقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها
حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر
والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة
على الله تعالى لتنزهه عن التجسيم والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه بمعنى حقيته ولا يدرك كيفيته
وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او جعل الكلام الذي ذكر فيه
الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا تعين في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما استدل على ثبوت
هذه الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون
موصوفا بها الا ان في المعنى بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها
والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق ومن ثم قال ان التستر عمن هو اهل للرؤية
والكراهة يكون من عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه
يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت
بالدليل القطعي ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لا يرجى دراك الكيفية فيكون من المتشابه لا الا

الرؤية لا احتياج الى الجهة والمسافة بل لان الله يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام
في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل
المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في
الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان
من المجمل فانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون
كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا
ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل
لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته
بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه الا الله ورجحناه من حيث
على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه لا لاجل انه
اليق بالنظم لانه لما ذكر ان القرآن متشابه جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين
في العلم اي الثابتين المستيقنين الذين لا يتهيأ استنزالهم وتشكيكهم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين
بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل حظ الراسخين
اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي
بحقيته سواء علمناه او لم نعلم سر من عند الله وقيل حظا انما الاحق على الراسخين في الوقوف انه لو
قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الخ انه جاز ذكر المذهب اي مذهب
القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وترك الوقف على الا الله
يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحق خلافه لا يصلح
ومكن مع جار الله في الكشاف والمفصل جواز حذف المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وقيل حظا لان
الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يجوز ان يكون
يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس قوله وكما ابتلي ثم ذهب بعضهم
الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص
الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه امر من
الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في جعل الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى الواو دون الاخر
دون ضرر منها مثل جاءني زيد وعمرو راكبا وقد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب
بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم الاكمل ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لمن له حذر من الجهل
لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا يكتنف الجاهل الذي لا يعلم شيئا و
للراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن لحسب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم الذين
بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمها جدا اي نفعا لانه اشق

فتاويله الا الله فاما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد ومثله كالاجماع
على عدم وجوب التوقف في المتشابه احتج بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل
البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا
لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة
والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه
وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا
في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان مثل الخص المتشابه
بل كل القرآن من مثل القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على الية
والاحاطة بكنه ما فيه ومن هاهنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا قوله مسلك الحجة من الكتاب والمسئلة
لبسطها سعة ولا اشبه انه احتراز عن ما ذكر من ان الالفاظ تفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض
ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما
الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما
اذ الدلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات
فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف
واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والحق انه امر لابتناء علم الحال
وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا
نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يثبته لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في
كل الدلائل قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل
فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو كالقاعدة رفع الفاعل وصرفا كالقاعدة ان مثل ضرب
فعل ماض مجهول ان يولف منها دليل قطعي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا
ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف
الاصل والغالب ولا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف
الاصل يدل على معناه قطعا ولئن سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل يجوز
ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد فيعلم قطعا ان الاصل هو المراد ولا يلزم
بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر
قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على صحة معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم
على الكذب فاذا لم يكن متن الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا
قوله وقد اوردوا في مثاله مثل كان الشرع لا يثبت به بل يصلح مثالا لمجرد التقسيم لا للتقسيم القادح في قطعية
المراد

ونوسيط من الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد للاتصاف فهما
قوله لا لا تكون من قبيل اكلوني البراغيث فانه مسبوق باعتبار التقديم لا يخرج من
هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها
بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يتصل
فيها بالواو دالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن لان الكلام
باعتبار التقديم والتاخير لا يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان
النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه فهو عكس فلا يجوز تكذيب الاصل
لتصديق الفرع المتوقف صحته على صدق الاصل قوله ومن ادعى افادة طريق المعارضة دليلا
على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع بل كونها تفيده
ان الفقهاء بل الكل اتفقوا على القطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتواتر
الخبري وانكار ذلك ان كان مترددا فغلط ودليل مزخرف فهو سفسطة ومخالف للاصل الحكمة المموهة
استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم ثبوته بالضرورة والا فهو عناد اي انكار الظاهر ذاك وكلاهما باطل
وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة
انضمام دليل عقلي اليه وهو حكم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم
فانه قد انضمت اليه قطعية الدلالة على عدم الارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره
القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له
فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا
فهي التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له
او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة
او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يفهم
ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص
والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها التقسيم
النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة وبما ذكره المصنف رحمه الله ان
تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت
بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت
بالنظم فبين ذلك على ما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه
المتاخر اوردوا امثلة اذ هي ثمرة للمقصود وليس صحيحا له ولم يذكر بعض الامثلة ظنا منه ان الاشارة تستلزم
العبارة

رحمه الله

وان ثبوت الشي يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم مهنا ابحاث الاول ان كلام المصنف
مشعر بان نحو معنى المسوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان عين المسوق له
ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم
المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا
والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقد بن متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك وحق
التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين
ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية
النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة ذلك المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن الزيادة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون
من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابن الهمام
حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه له
فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع فيها في
الثلث ولا اختيار ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص التي للوضع من مدخل البتة ولهذا
اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص لكثيرا ما يكون مبنيا على علة في
معنى النظم لا يفهم لكثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل و
الشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط لانفهم لكل احد ممن يعرف اللغة
ان الحكم لاجلها مما لا يصح له الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى العالم
بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا
لا يفهم كثير من الاذكيا العالمين بالوضع كما نواد الاب بالانفاق واستنباط اجل الرضاع عن التلاوة
وحكي ذلك ولهذا خفي اكثر من الجم الغفير من الصحابة رضي الله عنهم مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع
ولهذا ذكر ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
بينا كان او غير بين ولهذا حكي فيها الوضوح والخفاء وبمعنى الدلالة عندهم فهم المعنى اللفظ اذا
اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلذلك اشترطوا اللزوم البين
بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا الى آخره اي جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او
اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى
اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة مثلا
اذا اوجب ان ثبت اولا فهم الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطلقة بمعنى ان
كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته

٧١

بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس
لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد الكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس
النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم
الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا
ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول في تكون نفس العلة
واذا كان كذلك يحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة
كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم
قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله
من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر عدم الملك لا مجرد
الاحتياج وبعد البعد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع
كونهم ذوي ديار واموال علمة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون
بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل لم لا يجوز ان يكون مستعارا شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
اطماعهم من اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المومنين سبيلا والمراد
السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم ومعنى نفي الملك اجيب بان الاصل
الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المومنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم و
اضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل ومهنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى
المراد من افراد الموضوع له وعدمه في حال اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم و
التكلم للقطع بان قولنا قتلت زيدا في السنة الماضية فقيلا مجاز باعتبار ما يكون وقولنا خلف
فلان الرجل ابوه طفلا ايضا حقيقة مع ان الطفل حال التكلم بهذا الكلام فقيلا حقيقة والرجل ليس
بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جوز كل الالفاظ متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي
خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام
ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق فانه سلبه ميت فعلى هذا اضافة الديار والاموال
ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قيل
الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلاثة قلت هو عند المصنف رحمه الله
من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شي ما
وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيا ما بل لازم
متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شي ما فظهر ان الثابت بالاشارة
لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد اي الدال الاستعمالي والدلالة المطلقة لوضاع الدال تكون

استغنا را حرها عن التقييد بانها باشارة لان متعلق قوله بالمعروف انما قال في محل النظر والصفة
وان اراد استبعاد عبرها فثبوت استغنائها عن التقييد يكون بدلالة النص لان جواز الاستغنا عن
التقييد مبني على انه للجهالة التي لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة في الكفاية من طعام لا
نفعه نحو الاهل والامر الكسوة لان الاول في محلها لا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم لان
الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة
طعمت الطعام اي اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما لحق اطعمتك من الطعام فانما
هي بمعنى وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة
مثل والمثل في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة والحق ان حقيقة
جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يلحق
التمليك لانه ليس باطعام لا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين
وكلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك
ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب
ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة
فلا بد من نقله الى الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان المراد
جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقييد على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون
اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المراد لم لا يجعل كفارة الاطعام
هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بيان من الطعام والبيان هو المقصود بالنسبة ولذا جعل
صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام وعلم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك
قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بنفس الاطعام
والاباحة بيع الاحتمال فان قلت البيان الراجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقييد لكونه مشتملا
على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه
اذا حمل على ذلك يلزم محالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة عطف المعنى على
العين ويستلزم الفصل اللفظي بين طعام من اوسط ما تطعمون وبين الطعام غير مقصود بالنسبة
مع القطع بان شان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما
تطعمون اهليكم اذ ربما يتوهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فيجوز ان يتوهم انه المقصود غير مقصود دون ما
دونه مقصود او خرج عن القانون ولهذا يجوز ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم والى
في العطف ايضا وجه لا عراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موضع البدل من الطعام والاختيار في انه عطف
لا مساغ له في تصحيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة للاشتمال بحرد اطعام واحد كما اذا
قلنا عجبني ثوب زيد كتابه وورث هذه تفسير جماد **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان الملك في
كثير

كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة
قوله عليه السلام اعني الصيام الى الليل فالواو فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي
فاذا ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران
النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار
افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط **قال** الشيخ ابو المعين ان ابا حفص الكبير
السمرقندي هو استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول الامر الصيام بعد الليل
وهو اسم للكل لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر
جزء من الليل متصلا ليصير التمام ممتثلا وان يصير الامساك صوما شرعا لا يفتقر الى النية فلا
منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقته بان يتصل به او حكما بان يحصل في الليل وبعد كافية
الى الان **قوله** وتسمى فحوى الخطاب اي معناه تقول فهمت ذلك من فحوى كلامه اي فيما تتيقنت من
مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق
لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا وتقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة ثبتت بالمثالين
على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا
كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة فلا انه رد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في الفقه لم
يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم
يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول الحشفة في جوفها فهو الظن ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما لا الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ولهذا سكت النبي عليه السلام
عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فانه يبين الشأن في جانبه بان
في جانبها لاتحاد تعارضهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها
الرجم اجيب بانه مبني على تحقيق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من
الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار ولان النفس تميل اليهما ويشتد الحاجة اليهما وفي
مثل يحس ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت
الحدود فان **قيل** هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية
بالاكل لتعلقه بالمال **الثاني** ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة فابقاؤها عند ورود المحظور لا يلائم المقابل
وانما يطرأ الورود بخلاف الثاني فان العبادة تنعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع **الثالث**
ان الوقاع موجب فساد صوم من عليه لان المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت
الرابع ان ثباتها غلبة الجوع سبب لا فطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف ثبات غلبة الشبق

أجيب عن الأول بأن السبب هو إفساد الصوم لا إتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة
لوجود الإفساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الإفساد لا لإتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا يجب
ولو أكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني أن الصوم هو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج والوقاع
أيضا نقيضه وعن الثالث أن فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل إنما هو
بإفساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع أن الصوم هو خوف التلف
لا لتمامية الجوع لكن والصوم إنما شرع لحكمة الجوع نعم تمامية الجوع شرط خوف التلف ولكن
لا عبرة لبعض العلة فكيف لبعض الشرط مع عدم العلة قوله فإن المعنى الذي يفهم منه أي ذكر النص
الوارد في الزنا أن وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كأن سبب الإثم فيهما ليس إلا باعتبار تلك
الجناية كالسارق والطرار وما في غيره موجود الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس والخصم أن
يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذكر المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على أكثر المجتهدين
العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب قوله لأن ولد الزنا
هالك حكما لأنه لا يتيسر على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب
والإنفاق عليه [illegible] ولهذا الحر لا يقدم على الزنا بالإكراه ولو بالقتل كما لا يجوز لا يقدم على القتل
فإن قيل الحد واجب في زنا الخصي والزنا بالمحرم والعقيم التي لا يرجى لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر و
إفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه أي في الزنا من الطرفين لميلان
طبعهما إليه بخلاف اللواطة فإن الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه
على ما هو أصل الجبلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون إلى الزاجر أحوج ومنهم من بين
كون الزنا أكمل في الشهوة من اللواطة وأيضا محل اللواطة وإن شارك محل الزنا في اللين والحرارة إلا أن
فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل قوله والترجيح بالحرمة
غير نافع ادعى الخصم أن اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا
في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه زيادته عليه في الحرمة ضرورة أن حرمة اللواطة مما لا تزول أبدا فأجاب
بأن زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لأن زيادة بعض أجزاء علة الحكم في
شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب
لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فإنه فوق الخمر في الحرمة لأن حرمته لا تزول أبدا وحرمة الخمر تزول
بالتخلل مع أنه لا يجب به الحد قوله لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو أن لا
قصاص إلا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب
للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح أو غيره بل الضرب بالمثقل أبلغ في ذلك لأنه
ينقض الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل

يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية
الإنسانية ظاهرا أي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أي بإزهاق الروح وإفساد الطبائع الأربع فكأنه
أي غير نقض البنية ظاهرا أو باطنا يقع الجناية قاصرا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف
الذي يتكون من ألطف أجزاء الأغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة ومن صفته أن تقتضي
الحس والحركة واحترز بقوله عن النفس الإنسانية التي لا تقبل الخراب البتة فيكون تلك الجناية أكمل من
الجناية بدون النقض كالقتل بالخطأ أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بلا سراية أو باطنا فقط
كالقتل بالمثقل وإذا كان الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الأكمل ويختص بالنقض كمال الجزاء في مقابلة
كمال الجناية قوله يجب أن يكون سببها أي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والإباحة لتضاف العقوبة إلى
الحظر والعبادة إلى الإباحة فيصح لأنه علم من الموثق ففي القتل الخطأ معنى الإباحة من جهة الرمي
إلى الصيد أو الكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت وإصابة الإنسان المعصوم وفي الحلف المعقودة
معنى الإباحة من جهة أنه عقد مشروع لفصل الخصومات وفيه تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من
جهة الحنث والكذب والذي بين الحظر والإباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة
لقوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فإن كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها
العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان كفارات لما بينهن
إذا اجتنبت الكبائر فإن قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد
خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والإجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
فإن قيل فينبغي أن لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا إنما وجبت
بالإفطار والجناية على الصوم وفيه جهة الإباحة من حيث أنه تناول شيء تقضى به الشهوة قوله فإن
قيل حاصل السؤال الأول أن القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة
رحمه الله وحاصل جوابه أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب
وفي التأديب جهة من الإباحة والشبهة تكفي لإثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات
وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف
حيث وجبت الكفارة بالأول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه
أن الشبهة إنما تؤثر في إثبات الشيء أو إسقاطه إذا تمكنت فيما به ذلك الشيء والقصاص مقابل
للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لأن الشبهة في الآلة
الموضوعة لتتميم الشيء داخلة في أصل الفعل وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل و
بالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فإن دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لأنه حربي تمكن من
الرجوع إلى دار الحرب وكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل كالزواجر لأن الزواجر أجزية للأفعال فتثبت
بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص أعلم

ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه
عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق لقوله عليه السلام في النساء
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام
وهو عبارة فيرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم
فالاكثر عمر الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان
في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر عمر الامة ما بين الستين
الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء
لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه
قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص
فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا لما انه لا ان الثابت بالدلالة لا يقبله
وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح به شمس الائمة قوله الا
عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل
كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فيرجح على دلالة النص بان يفسر المراد جزاء الآخرة
والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص ولنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه قوله ومساواة الثابت
بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك
في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعنى فيصير بمنزلة
الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص
مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا
من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال العبيد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء
ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة لا بقيد الوحدة
والزائد ادون منه لحلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس
بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما
ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس
قائلون بدلالة النص ولو قيل انه قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص
عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى فالدلالة قياس جلي قطعي ومنه النزاع

النظم
لفظي قوله مثبت نوع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فانه يحتاج يستند الى
ويتفرع عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص ومن لاحتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا
الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثاله ذكر اثبات الرجم
بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا كما
تتدرك بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الا انه
الحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان بعض المسايل
يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة التي كونها لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد
باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص اورده في دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر
على لفظ اسم الفاعل نحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه البيع لان اعتاق الحر عبده عن غيره
الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون
البيع لازما متقدما لمعنى الكلام ولا اقتضا هو دلالة الكلام على البيع وكان الانسب على ما سبق
ان يقال واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير
ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته
الشرعية او العقلية وقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا اعتبر المقتضى
زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت ولا لا اعتبار
حالا لكبر وضح لكونه غاية الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم
وقد صرح بذلك شمس الائمة رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير
المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع لذا الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية
التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار
كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا في الاعتاق فيكون مثل التعاطي ليس يعتق لانه يحتاج الى
القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو مثل الحق وكانه انما احتاج مثل الله ليس
يتحقق في مثل البيع عدم القبول كالذي ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اسبب هنا
فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشمل الايجاب والقبول
نعم مثل التلك لما حسن من جهة انه حمل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وجعلا
لاصلة للبيع على ما في هذا المصنف رحمه الله اذا لا تاثير بعنه عنك بل مثله والحسن انه حال عن التأويل
وبالف متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا
البعض الا العمد الصحيح في الهبة الشيوع اي الا اذا استحق فيه موجب الملك لان القبض في الصحيح

المذكور يقع العتق عن الحالف دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد
وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من
الخمر لان القبض ليس بشرط اصلا في البيع الفاسد بل لان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل
بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يحتمل السقوط ولان الفاسد
بضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بشبهة في صحة العتق قوله ولا عموم للمقتضى عند
نا اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات
جميعها لان الضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه
ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رحمه الله
وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير
المقتضى وهو المقتضى اسم مفعول واذا وجد ثمة عبارات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده
ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بالدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل
ثم اذا تعين بدليل فهو كالملفوظ لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم
فعام والا فلا فمعنى ان يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان ما هو الا لفظ لا ينفك عنه وينبني الخلاف
فيما اذا قال والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام على
النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز لانه ليس بعام
فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة في الاكل لانه لا ينقض
اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى
ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الحكم الشرعي موقوف
على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول قوله فاما
تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون
اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة
فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق نية اكل دون اكل
وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو الذي يتوقف عليه العقل هو [illegible]
هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الزائد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان
فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر
ههنا ايضا كالثابت لغة لكونه مطلوب الاكل من غير زيادة [illegible] لا الدال على الماهية وكونه صحيحا بانه
لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل
التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة [illegible] على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ليس

خرقه يصحح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد لثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة
المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم
يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
ولذا صحت نية بيت واحد ومثل تخصيص بعض ما ينبئه العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نم
انه تخصيص بل ارادة لاحد معنيي المشترك او احد معنيي المتواطئ [illegible] الجنس [illegible]
من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام
فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار
انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى مثلا ولكن قد
اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار كاملة سواء كانت في بيت واحد منها او لا وحمل عليه عند
عدم النية ولا يحنث دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد عد
كان في بعض لا اصل وانما يتصل بذلك لان قوله فتحرير فيه معنى ما على [illegible] ولذا قلنا افتى [illegible] الامام
رحمه الله في الفقه جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه تحقيقه قوله ولذا قلنا قيل
في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية الثلث في البعض منها مثل طلقي
نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا
صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع
ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق
لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء امر
شرعي [illegible] ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء [illegible] الصورة فان قيل [illegible] انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه
صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما
هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغو ولا يحكم بحق الطلاق في الزمان الماضي
لان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق
فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق
من غير ان يتوقف على مصدر يقتضي لمعنى ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا [illegible]
لا على تصحيح وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في [illegible] ان المصدر الثابت
في ضمن الفعل ليس بعام ولذا اذا كان هذا كمثل قوله طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم
لكنه [illegible] في الاثبات فان قيل [illegible] من ان صحت نية الثلث [illegible] من حيث ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة

الشاد

او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلاث لانه المجموع في باب الطلاق دال على هذا المعنى
بقوله كسائر الاجناس على ما شرح المصنف فان قيل فلم لم تصح نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا
باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ ومن هذا انتفى ابتناؤه على عدم
عموم المقتضى ايضا هذا الى انه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع الجنس
لا الافراد وهو معنى عموم المقتضى وكذلك قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا تصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم
للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري والا تصح نية المجاز لا في
اللفظ لانه التخصيص ويدل على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما يحتمله
من الافراد وهذا الابنان في الجواز اعني صحة نية الثلاث قوله فان قيل هذه معارضة يعني ان صيغ
العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات
هذه المعاني والطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون
متاخرا لا محالة فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فينبغي ان يكون قوله طلقت طلاقا تصح فيه نية الثلث لا محالة
هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل هو
الحامل عليه لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا البيع من لوازم الكلام فانه لو لم يعتبر البيع لم يصح
لم يصح الاعتاق عنه شرعا ومعنى الجواز انه يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا البيع لا الاقتضاء بل الا
بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الاقتضاء بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة من وجهين
الاول انا لا نسلم كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انما نقلت عرفه لا اخبارا بالكلية ووضعت للايقاع
هذه الامور بحيث يكون مدلولا لها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يثبت صحة مدلولاتها اللغوية على
ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع اثباتها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث
ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا جوزه انشاء ضروريا حتى
لو كان العمل بكونه اخبارا لم يحمل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق ويمكن
القطع بانه لا يتصل بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع
به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا شك ان هذه خاصة للاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة
من يحكم عليها بانها صدق او كذب لو كان خبرا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه موقوف امر
على امر وانه لا يتحقق في احدهما اذا قال للرجعية انت طالق يحتمل اذا قصد الانشاء طلاق ثان وهذا
افادة للاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء كاد ولهذا تحاشى المصنف
عن التصريح بكونها اخبارا لكنه عرفيا لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة
خبرا ولا فهو ثابت بالعبارة وقطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق نعته صفة المرأة وهو ليس بمتعدد
في ذاته بل يتعدد بمتعلقه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا تصح
نية الثلث فيه فلا يصح فيما يتوقف عليه الى وهذا الوجه قد ذكر في الهداية ومن غير شك ملك الملك

وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على حمل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية
انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر الطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم
فاذا ذكر الطالق ذكر الطلاق وهو صفة المرأة لا الطلاق هو تطليق منه عبارة والحق انه لا يرد
على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا
لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان
مثل انت طالق والعقد في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه
ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا ملجأ الى ذلك الا المنع لكونه انشاء والقول بانه اخبار
يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والذي
المذكور في الهداية انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث
الثنا فاجاب بانه لما نوى الثلاث يعني انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب
ولا يحمل على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك ليس باولى من ذلك فيصح نية الثلاث لان الاشكال
صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور
لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لان الجواب
الذي ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا تصح نية الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذكر
فيه الا بتعميم التطليق وحيئذ لا يرد النقض لان لفظ التطليق الذي يتعدد لا يراد بانت في انت
طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في
مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض لانا نمنع ذلك لما ذكره المصنف رحمه الله قوله
لان المقتضى في احد طلاقيهم بعلة يشكل كيف يكون بعوض الآخر قوله اي اذا كان المنطوق جوابه
قوله الدال على الدال على الواحد وقوله لكنه اسم جنس يقبل ان اذا كان المنطوق وهو ليس بعام
عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم لو نوى ان يكون الثلاث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى
بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذكر ان البينونة
قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل
المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين
وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن الاصح فيه اي في المقتضى نية
عدد معين فيه اي في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا تصح
نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا نصوص فيها اي في اليمين
لا تدل المتيقن بشك كما في لوانه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان
الطلاق لا يملكه فيه اصلا وانما يثبت ذلك في الخلع من جهته انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي
هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او هو دونها ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على الضمام

الطلقين اليه وعدم ثبوت حكم الشي لعدم ثبوت شرائطه ليس من مقاله قوله ومما يتصل وجه اتصال
المحذوف بالمقتضي ظاهر حتى ان الشراح للاصول جعلوه من المقتضي وفسروا المقتضي بما هو غير
المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا وعقلا ولغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يعتبر
اثباته المنطوق والمقتضي لا يعتبر اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور فيه ما يناسبه
من العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان
اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التقدير وعدمه فلا تقدير فيهما فالمحذوف الى آخره
وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ايها الصديق ومثل
ذلك من المحذوف وان اريد ان عدم التقدير لازم في المقتضي وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي
لا تقدير فيه عن المقتضي قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه اي المحذوف عنه موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون
مخالفا له فيه وشرطوا للمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف رحمه الله ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط
او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فيعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف رحمه الله حصر الشرائط في الموجودات وسكت
عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بما يرد من وجوه هذه الشرائط الموجودة
مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سيذكر ان شاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس كما ان
يكون مثلا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على
ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولكن لما كان الحكم
في المسكوت عنه اولى او حقا ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص
لا يتوقف على الاولوية لثبوت الحكم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز قوله ولا يلزم الكفر والكذب
في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني لا يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان
محمد ليس برسول والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو الصانع كفر والكذب لوجود الغير
نعم والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرط مفهوم المخالفة
وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد
والاحتياج الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة
في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القائلين بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص
واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع لم يتناوله اسم الاصل فلو قلنا بثبوت الحكم
فيه بالنص وان لم يتناوله فثبت دلالة النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذا وجد

القياس

بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لانه شرط
المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق
في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناوله غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان
ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص
ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم وبما على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير
ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق من النواحي للاثبات لا يدل على نفيه الاثبات قوله ومن اللام للاستغراق
يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود الماء ويرد الحديث في غسل الجنابة والاجماع
على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نقض شرطه وتعليل اشتراكه
وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بالحال
صفتي الذات واستدل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى
الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير والحاجب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في مثل المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية ومنها ان [illegible] من ائمة اللغة
قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صحيحه والغرض من المثال التنبيه على ان كل صفة كذلك قال الله تعالى
اهل اللسان مثل المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثالث ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره
اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه مما الغرض العقلاء وقد
يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بالدلالة
على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان
يعلم انه لو دلت الفائدة لاكثرت الفائدة عينا ومن حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير
الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عن الدلالة وجوابه كما مر ومن ان الواضع
لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يكن كذلك الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف
الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم
باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فائدة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس مثل
اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظهر ان لا فائدة للقيد سواه يعين
ان يكون مرادا ومثل لذلك فانه رجح في القاعدة الكلية الاستقرائية والا لجرى مثله في مفهوم اللقب فان
المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لا انا نقول محل القياس ليس محل المفهوم
المخالفة فتمام الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المحلى لو صفة مشعر بعلية الوصف للحكم يقتضي عدم الحكم
عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على ابطال مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا
يكون موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في

ردما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف بما لم يتم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهور
على ان ما ذكره المصنف يصح ان يكون دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله فان قلت اول
شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف
ادعى انهم جعلوا موجبات التخصيص الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه ملت
لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم لانه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى
قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في
الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين
السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها
وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد
من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية
والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد انما هو الى الجنس لا الفرد
والمعنى الذي حمل عليه صاحب المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة
يقين لان ذكر معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية
في العموم وللاستغراق لا احتمال للخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم لتركب الكلام ان
دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذكره والشرط
منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد
الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون
لكل واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل
الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وفيه نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم جعلوا موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر هو في اصول ابن الحاجب وغيره
ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا حادثة ولا لتقدير جهالة
او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولكن صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا
لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد
ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف
في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا
فلا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعد الفحص عن الموجبات بين الناظر والتفحص قوله ولهذا
لكان دليلا صحيحا يعني ما ذكرنا من الدليل سقط الجواب عن دليلهم الثالث لانتفاء اللوازم التي ذكروها
لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان

القائلين بالمفهوم انما يقولون به لانه اذا لم يظهر للحكم علة اخرى سوى التخصيص والاختصاص وجب
يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت
اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مقبول لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل
الخروج مخرج العادة لان العادة ان الاشتراء المؤمن لا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج
العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب
هو الاتصاف كون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات الا ما المؤمنات في الغالب
والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في حظوظ مختلفة بان يكون من الاول ستة اشهر فصاعدا
قوله اما هاهنا فلا نفي ان الزائد انما ثبت لها من وقت الابوة فكان انفصال الاول عن الاخرين
قبل ظهور الزائد فيها قبل الولادة قوله في ادخل لان الاحتمال ان يكون صفة وادانا وان يكون صفة ظرفا م
لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه نعتس وسرك كما اورد في
بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله على الشرطية فان شرط
الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه
وهذا دليل شرطية الشرط ولا الجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار هاهنا وبالجملة
دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله نعم
ما ذكره ناظر الى بناء على عدم علة للحكم الا نياء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكره ثمرة الخلاف
نعم لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكواتها لا يحكم بذلك الكلام في السائمة خلافا له واتفاقا
للحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعلقه بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله ان الشرط
جواب عن الاستدلال الاعلى ذكره وحاصله انا لا نسلم ان الشرط هاهنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم
كالدخول في مثال ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر
والمعنيان اللذان ذكر ان للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود
الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح
النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا
او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان
النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط
النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه لانه قد يجاب بانه اذا انتفى السبب فالحكم ينتفي بانتفائه
ولا اذا ظهر سبب اخر ولا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم
ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع الاية من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة
فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة فيكون هذا
حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعند نا هو على اصل الاباحة

شرعي ولا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله فان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير التراخي لعدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لاختاره فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثل الخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته ومثل فيما ثبت قبل الشرط محال لجواز ان يكون لامة ولنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ ومثل انتفاء ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتقدمة في وجوب الصلاة مثلا فان الواجب ان يثبت بالآية مع ان اثبات الثابت محال قوله ومثل بناء الخلاف في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام عنزلة المبتدأ والخبر فما ذكره الشافعي رحمه الله اليق بالاول وجه الثاني اي الحكم على تقدير وجود الشرط واعلى على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا للعموم المستفاد على بعضها وما ذكره ابو حنيفة رحمه الله اليق بالثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز كفارة اليمين اذ ذاك يرجع اليه باب عتق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم قبل الحنث بناء على مثال الاصل وهو ان السبب قبل وجود الشرط وان الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فلا يفصل من السبب المعلق بالشرط في شيء بالمعنى الذي يحنث فيه قلنا انما يكون مثال الاصل في قولك انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صيغة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة باعتبار افضائها اليه والحنث شرط للوجوب وجوب ادائها عليه اجماعا وتحقيقه انه تعالى انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيحصر مما نحن فيه قوله بناء على مثال الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما اثبت الحكم نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني انما يعني وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول والله اعلم

ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب والعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل ظهر اثره في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي اذا زال المانع وما يتعلق الوجوب بنفس الفعل لا ما يتعلق به لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صح في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب بعض الائمة ومنهم فخر الاسلام رحمهما الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فلا حاجة الى اعتبار الحذف او المجاز وذلك لان معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه ومثل كما قال الاشعري مثلا لها ومنوس بين له ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوع والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا اضيفت الحرمة الى ما يراد به فعل او اكل والبلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة قالوا ان الحل والحرمة للاعيان لا لافعالهم بسببه حتى التفت الى الاثم بناء على ان كل محرم قبيح ولا قبح الا ما ذكره في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان يحلا في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال حرم الله الخمر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها المعنى فيها ولان حرمت الميتة لان تحريمها لاحترام المالك قوله وعند نا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط اسم لجزء السبب لما من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك البيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته الا انه لا منع للحكم فيتحقق الحكم لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان محتمل الوصول بوجود الشرط والغاء التعليق حول كلاما صالحا له غرضه ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك تمسكا بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا ان يزيد في صداق فقال ان نكحتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث محمول على نفي التنجيز او يحمل على انه قبل ذلك من ان تثبت صحته او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا والوجهين لا والا ان

اليمين انعقدت للبر وهو مفض الى الكفارة والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون
اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما يحقق لا عند عدم ذلك الشيء الا ان السبب
يجب ترتبه عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث
الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك
لكنها لا توجد بدون اليمين فتكون شرطا وتقابله ان يقال على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام ينعقدان عند ارتكاب محظورهما وهي لا تكاد
تصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة
بعد انقطاع الولد كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان الولد حالة لا يجب الاصل لا
لشيء آخر والخلف خلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية
عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية
الوجوب عن وجوب الاداء فيتعلق بالسبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية بان المال حق
الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى
فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية
كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية
فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف في
البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق
الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران قوله وتبين
الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب
عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم
المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتأثيره فيه فلم
يخالفه وشرط الخيار دخل الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والحاجة
تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان يتعلق السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يتمكن صاحب
الخيار من فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على
وتأخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات
يحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لما لزم تأخير الحكم عن سببه وان
يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل
على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا
وهو حرام محض وانما قال لان تعليق الاعتاق اشارة الى ان الاعتاق من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق
من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق قوله الباب الثاني من الباب الذين اوردهما

فلما الحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما
وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لا ان الخبر ولا الانشاء
من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم بل اللفظ ما المفيد للحكم المذكور عن مورد القسمة فلا ينتقض حينئذ
الانشائية ضرورة انه لفظ يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال لكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد
للحكم لانه بالنظر الى اللوازم لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض
كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي ومنه متصور فيه نوع من الاحتمال الى
ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان قلت انهما كما يوصف القائل بهو قيل
به القول لان الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتوصف الخبر بهما دون الانشاء
من التقسيم باعتبار اللازم المشهور لا توصف ولو سلم فما سيه الخبر والانشاء واضحة عند العقل و
المقصود تفسير لفظ الخبر وتوصف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ
في توصف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول مثل اللفظ فلا دور قوله واخبار
الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان
كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت
الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء عن الامر وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل
الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت
شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على
حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت
نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت فمن اي الدلالات يتضمن الخبر الذي هو مجاز عن الامر الحكم
مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المفرد والدال
لمن تصور وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد تقدم ذكره في
شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منها اقسام كثيرة والمعتبر
منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولذلك
صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة رحمه الله احق ما يبدأ به في البيان
الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال هنا لان
المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب
العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او
التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء
الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون
مشتقا من مصدر ... اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل

اعلم ان الكف باعتبار انه طلب الفعل الذي هو مشتق منه كالكف وهو نفس الكف داخل في الامر وباعتبار انه طلب كف عن فعل غير المشتق منه له نهي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبارين مختلفين داخلا تحت نوعين مختلفين

عبارة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى الكلام بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا
قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي وورد عليه
نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الاخر وهو
كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل آمر يأمر والآمر والمأمور وغيره لكن لا يتناول
يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف الذي لا يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لان جعل
الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المعين لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح النحويين
فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح
الاصول ففيه مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد بل والتعجيز ونحو ذلك وليست
بامر الا ان يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا
ومنه ظاهر فان قيل ورد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل بتبليغ او حكاية عن الامر الاعلى
فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مثل صل القائل الادنى بل مبلغ
عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر عام صح اللفظ دون الكتابة لانه اراد الاسم دون المسمى
كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره بمعنى ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق
ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فيه ذهب ابو
الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والشأن والصفة
لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص ونسلم حينئذ
للنفي المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث
مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون
الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب
والحق انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول
بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا قال الحاجب انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان
سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل وجب اتباعه اجماعا وان كان غير
ذلك فهل يجوز ان يقال حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه قال البعض
نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والاخر
متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا للاصل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر
التجنيس من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي فانه
حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وبين النص ان فعله واجب
الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان فعله موجب

فان قلت الاحتياج الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج لاثبات الاصل قلت فيه تنبيه على
انه مع ابتنائه على الاصل وتفرعه بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على
كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف رحمه الله على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب
عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل بوجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص
بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
لاخلاله بالتفاهم فلا يكون الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه
اكثر وانما قيد بالقول قلنا انه موضوع له بخصوصه لانه يجوز كون اللفظ حقيقة في امرين [illegible]
الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان
والفرس وليس بمشترك بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان
امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل
يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو
مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى
يفعل والاول على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في
الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء
وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والاخر مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان
الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل بالمصدر اعني الشأن والاخر هل يطلق على الفعل الذي هو
مصدر ومعد قوله اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر وبسببه فيكون من آثاره وقد يقال تشبيه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية
للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤون اي المقصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت اي قصدت
وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا
امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب
وصف الشيء بوصف صاحبه قوله سلمنا انما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل ايضا
لغويا بما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمناه واستقلاله وهو من مباحث
الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما
الاول فلان الدليل الذي ذكروه على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب
ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المصنف على ان
الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم
عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان

اوفعلا فيكفينا ان نقول لا نم ان الامر بمعنى الفعل من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب
اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما فى هذه الاية
فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثانى فهو ابطال كون الفعل موجبا فلان
تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ
موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل
فلا يترك الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف
على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق
اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير ومراده
بالمقاصد بدلالة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل واقصى المقصود بالامر من
اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة
ولا يعبر عنها كالمقاصد الماضى والحال وكذا لا يستقيم الا بصيغها وكذا اما ضعيف لان
انحصار الموضوع فى اللفظ ودلالة بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون
الفعل للايجاب لان القائلين به لا يقولون كونه موضوعا لذلك بل يقولون انه يجب علينا اتباع
النبى عليه السلام فى افعاله التى ليست بسهو والطبع ولا مختصة به لقيام الادلة على ذلك و
عظم المقصود لا ينفى افادة الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه
ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على
الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله صلوا كما رايتمونى اصلى ومن صيغة الامر لا من
نفس الفعل والا لما احتيج الى بيان الامر نحو قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف
تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من بيان الحديث هو عين دعوى الخصم
والاقرب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول
لا غير ثم عارض عليهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى
الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما
قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام
اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى فى نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما وبما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلى يطعمنى
ربى ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه
فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يجعل تركهم فى البعض دليلا قوله ومن جهة
لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى
لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى رحمهما الله الى ان موجب الامر

اى الامر

اى الامر الثابت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز
اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتبين
عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب
والندب والاباحة والتهديد وذهب الاشعرى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له
انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب
الا ان الندب للثواب الاخروى والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب
منه الا انه يتعلق بمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار وقد يمنع ذلك فكذا
فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة مما رزقكم الله وقوله ادخلوها للاكرام
بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله الا انجلى للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كانه طلب الانجلاء
بالصبح من تبيد الحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقارا للسحرة فهو كقوله [illegible] المعجزة
الباهرة بين الله الحق والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطال دليل التوقف بانه ينتقض بالنهى فانه
ايضا يستعمل بالمعانى مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحد
ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه ان الامر اتفاقا
وكف النفس عن الفعل ثم ابطل الحقيقة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم
بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها
على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثانى ان الاحتمال انما يعتبر فى التوقف اذا احتمل المعانى
الا انه [illegible] ولكن لان الامر يحمل فى احد المعانى ليس لا يحمل على احد اصلا بل يحمل على انه كامر فى
الوجوب مثلا ويحمل العموم عند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه و
ههنا ابحاث اما اولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
لا ينافى ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا
وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى ان المراد
هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف
فى كل منهما توقف فيما يحتمله من انه لا يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان
الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال
فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان
العاقبة ولا نعنى واهلكك وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لا نعنى ردا والحق انه سقط من قلم الكاتب
والصواب ان يكتب ملكك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا
قوله ومن الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه بطل الحقائق قوله وعند العامة اى اكثر العلماء
موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يترك الا عند قيام الدليل

ومنها بين القول بما اشترك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما
وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج والاشعري
ما اشترك معنى بين الوجوب والندب لانه من جهة واحد وهو انه طلب جازما كان او راجحا وقد
يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فانه
من جهة انه واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بانه من جهة واحد من الاصول المذكورة
في ذلك الواجب على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله انه للاباحة لانه لطلب وجود
الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي
الشافعي انه للندب لانه لطلب الفعل ولابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب
لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه للوجوب
لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن حمله للاباحة
او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان مثل اثباتا للغة بالترجيح
اعرض عنه المصنف رحمه الله وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
فخوفهم وتحذيرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر
وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته والاحمله
على غيره وهو عليهم بان يكون للوجوب او الندب مثلا ... يقال خالفني فلان عن كذا
اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى الذين يعرضون عن امر الله او امر النبي عليه
السلام ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر والاتيان بالمامور به
فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب لا اذا كان
المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم لو ثبت وجوب الحذر
ولا نسلمه قوله فليحذر امر وهو متنازع فيه وعلى تقدير كونه امرا عاما وهو ممنوع بل هو
مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب
في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى هاهنا للندب او للاباحة بل التحذير
عن اجابة المكروه واجب وامر مضاف من صيغ العموم ... فيكون عاما لا مطلقا
وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب والنزاع في انه
قد يكون لغيره مجازا او بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر
والحاق الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان
يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما لوقوعهما في سياق النفي وفي
امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب

عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر
نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي
ثم لا بد هاهنا من بيان امرين احدهما ان القضاء هاهنا بمعنى الحكم وحقيقته انه اتمام الشيء قولا كما في
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول بالنظر الى المعنى الاول واما
اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه موجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من
الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك
لانه لو اريد فعل فعلا او امرا لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى الباء
وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ان اكتفى به لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم ندبا
فعلا او اباحته وح تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة ثبت المدعى
وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من
الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا
نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما في
جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة
لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتقرير والانكار
والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب لاستحقاق تارك الندب والاباحة ان يقال
له ما الذي منعك السجود فلزم اللوم والانكار زمان ورود مطلق الامر على كون الامر بالسجود
للوجوب والنزاع انما هو في ان الاستعمال الامر المطلق وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به وقلت
الاطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقال اذ امرتك امر ايجاب
والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وسؤال في ان النزاع في ان الصيغة بالذات مستعمل
في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وذهب اكثر
المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب
اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع
وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء
بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد
اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول
له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي
المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام
الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد

وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بأس ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور به كذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا
حتى يحتاج الى المخاطب وعلى كل تقدير اي سواء كان قوله كن تكوين مجازا او حقيقة يكون
الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه يقول
احدث محدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل
الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقع الانزال منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه
الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل
لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام
على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد وعبارة له
في تكوين الاشياء به على ما هو الاصل اي الاشياء لانه انما يكون نظيره وعبارة له اذا ترتب عليه الوجود
والتكون كما يترتب على التكوين والايجاد وحمله الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون
الامر ضميمة للايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت به السنة الالهية من
ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة
وان كان التكوين كافيا بنفسه الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير فيكون ضميمة
الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من
ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان
والتوهم وورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد
هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء
جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر
كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لا بمعنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة
وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كلام من
الله تعالى للتكوين يجب ان يكون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف
لانه لو جعل الوجود والكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد
في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء ام لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل فائدة
التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان مجبورا بايجاد المشية الله وما تشاؤن
الا ان يشاء الله ولا انصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كلام يدل التكليف
الشرع لزوم الوجود للامر اي لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود ... الا الفقد
والدليل بانه قضية لازم الامر هو الوجوب نفس ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكر فخر الاسلام
رحمه الله

٨٤

مخاطبا

رحمه الله ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور
مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر الكن ما تكون من جهة
الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت
فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة
لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب
اللغة وقد جر جوابه انه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض
وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية
في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل والارادة جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم
باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها
على الثاني ولقائل ان يقول الامر ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
بل قد يكون معها كحصول المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين
اوامر الله واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية والقول لو كان امر كن
لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا
كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل
لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على
ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها اي ما فيها المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا مطلب
لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين تعلم ان الوعيد والذم
على ترك المامور به ولو سلم فمن اين تعلم الوجوب بمطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس
مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فللاتفاق اهل العرف
واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما
وهو الوجوب والقطع لتركنا العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف
في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء
بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب ... كونه في الاتفاق من الوارد بعد الحظر
وغيره ولقائل ان يقول ان الاتفاق كونه انما هو في الامر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان
المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة او الندب بزيادة لا دليل عليها من دليل وقيل والوجوب
للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله عنه
اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال
واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة

ومن ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه
بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثر وللوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض والانواع
في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر
الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان مثل
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله بعد ما اثبت كونها حقيقة
للوجوب خاصة وبين [illegible] القول بالاشتراك قال وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب
وقال مثل اصلوا وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم
ايام البيض والحق انه لا دلالة في مثل على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل
على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة
المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم وفي ذلك حقيقة او مجاز
ومثل ما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي رحمه الله وابي بكر الرازي
وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان الندب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب
ومثل الاتفاق كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز
لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه
ترك الحرام لا يعني انه كذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر واللازم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون
واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فمثل
محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي
والجصاص ولهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان محل الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام
فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والندب والاباحة عند انضمام القرينة كما
ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد مثل التاويل
ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال
اللفظ فيما وضع له اراد [illegible] ذلك وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس
مجازا بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان
الغيرين هما ما يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
ان استعمل في تمام ما وضع له او في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا
فحقيقة قاصرة

او معلقة ... فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام ح

وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة
قاصرة فيهما فيئول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة وذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك
الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كما في السقف والبيت فالحاصل
ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة
بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه
في الندب كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله
الى اختيار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض
السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك راجحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك
اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما
وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا
دليل على حرمة الترك والحاصل ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزء معناها الذي هو
بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل
في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما
نقل عن المصنف رحمه الله من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع بعين ما مر قلت
هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في
الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم
الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة كالقول ان قولهم
الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه
لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في [illegible]

والاباحة على ولا حق الظاهر وماذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة

فمعلوم مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل

جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه موجها او مستويا وبالجامع اشتراكهما

في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراد ته منه

فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان

كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في

الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وتثبت خصوصية كونه

مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه

لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الاسد لكونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل انما يطلق على مطلق

الحيوان من غير دلالة على خصوصه وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل

ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل واحد

منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب

وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل

في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا

[illegible] حيوان ومطير حيوان فان مدلول اللفظ فيهما [illegible] الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني

في الطير والحق ان مثل هذا البحث الاتفاق لا يتم الا فادة ذكرنا من التحقيق قوله مثلا اذا استعمل معنى

ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الحرجين

جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب

وعند الشافعي رحمه الله يدل لان الدليل الموجب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ

لا ينافي الجواز لجواز ان يتحقق الوجوب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض مثلا

عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يبقى بعد نسخ

الوجوب بل يتوقف على قيام الحكم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على

مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فمع القول بنسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير

اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز

في اطلاق واحد **فصل** قوله عموم الفعل شموله افراده وتكرار وقوعه مرة بعد اخرى

وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه الحمل على المرة

وان كان موقتا يجب الايقاع في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في

كل فجر [illegible] زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل

طلق نفسك يجوز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يتكرر فيه العموم التكرار

واراد [illegible] صرحوا في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة

الجامع

فصل في عموم الامر وخصوصه

صح

فلا يستقيم في تحرير البحث على ذكر التكرار وفيه لان العموم ايضا نظرا الى التغاير المفهومين في صحة

افتراقهما في الجملة ثم الخلاف في ان الامر المعلق يقتضي العموم والتكرار او الخصوص والمرة مبني

ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه موجب العموم في الافراد والتكرار

في الازمان اما العموم فلان الدلالة على المصدر المعرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب

على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسيوف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن

حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال اكل عامنا هذا ام للابد ولانا

لو فهم لما سال لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا

عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتبار الحج بسائر العبادات

من الصلوة والصوم والزكوة حيث يتكرر بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه لانه وجد

الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب

ان السائل سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد والاولى ان الاول وان ما جاء

الاقرع بن حابس هو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض

الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو

قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد

من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب

الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب التكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل

مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا [illegible] يكمل منهما مثلا اضربه قليلا او كثيرا او مرات ونحو ذلك

لما من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من الطلب مثلا اضرب او افعل ضربا والتكرار في الاثبات [illegible]

لكن يحتمل ان يكون المصدر معرفة بلام [illegible] القرينة فيشمل العموم ووجه الضمير في قوله يحتمله باعتبار

ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث ما ذهب اليه بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا

اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة

لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة يتحقق بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر

انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق

بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود

المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق

والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وجه الاول لقوله الامر المطلق لا ان الخصم لم يدع

ان المطلق الامر بل المعلق بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن

قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا

عن جميع ذلك وجه الاشكال وظاهر عبارة المصنف ان التعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار [illegible] والحق

العموم

انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله في مسئلة ان
دخلت الدار فطالق بغير ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي الكل لكن
المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ
قلنا ليس ببعيد فان الغير ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصريح الطلاق او العتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء
الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والكل لها يحتمل الخصوص والمثبت سواء كان مطلقا مثل ادخل
الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا شراء اللحم مرة
واحدة وانما يستفاد العموم والكل من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا ومن هذا معنى قول الامام
السرخسي رحمه الله المذهب الصحيح عند علمائنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يكون
به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بالدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر هو فرد والفرد لا يقع على
العدد بل على الواحد حقيقة وهو الادنى او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه [illegible] الكل
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكذا الاحرار او الحريات
لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما
صح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير
بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وماتت قبل ذكر العدد لم
يقع شيء واما الذي [illegible] طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وقد يقال ان الامر
ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المعرف شيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى
كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني
باحتمال الامر للعموم والكل سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل [illegible] وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما [illegible] فرعوا على هذا الاصل ومن ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق
في الكرة الثانية وكلام التقويم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق
لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة
مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره
العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط في
الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه
الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو
مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا

وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق
والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة ومن المعين يد [illegible] بالاجماع والسنة قولا
وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن
تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق
وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا
فان الواجب الحقيقي منه بالاجماع على انه القطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا
فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا بد [illegible] النص وانما عدل عن ترتيب القوم لان اسم الفاعل كالسارق
مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه
ان وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا فصل الاداء [illegible]
اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكاة والامانة
وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاداء ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح
الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله مختصان بالعبادات الموقتة فلا يتصور الاداء
الا فيما يتصور فيه القضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل
بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط
الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد
السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في
وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون
اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل
للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقيد اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا
لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله
المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها
اذا ذكرها فان ذكر وقتها فيتصف صلوة النائم او الناسي عند التذكر بانها فعل في وقتها المقدر لها
ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان
او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب
وخرج بقيد تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء
عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما
علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العين والمثل بالقياس
الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان الشرع شغل الذمة بالواجب

ثم امر بفعلها فاخذ بالحمد آخر فراغ القصة حكم ذكر الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من
ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ومعنى تسليم العين والمثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله والعبد
يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات
والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب
لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لصيرورته
بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبقضيه فيقضي مثل الواجب
بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء
لما كان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره
قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى المماثلة فانه ادنى فان قلت يدخل في
تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس
بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى
ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والندب بمعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب
الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان
جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب
والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه ومنه اعني المندوب اداء فيفسر
بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يخص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف
اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا لا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على قول من
يكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه انما يتم ان لو كان كلام فخر الاسلام
سواء انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي جعلها
مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او جعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في
كل من الثلثة ولو لم يكن قول المباح ايضا اداء لا يكتفى بقول جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار
الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظة الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق
من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن
التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب
وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص البتة
ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي رحمه الله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على
الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى مستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله
تعالى

تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقوله اديت الدين ونويت
اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان
معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل رحمه والقضاء لا خلاف في ان
القضاء عند غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء عند معقول فقيل البعض
بسبب جديد اي نص مستقل مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ
تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت
مثلا والى هذا يشير كلام المصنف رحمه الله في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول
بان اقامة الصوم في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل من الصوم في
وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين
ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق
ومثل معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يوجد الا بالفعل الذي عرف كونه قربة الا بنص
او لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يعقل لوجوب
بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة الا انه يسمى قضاء لكونه
استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الصوم لما وجب في
سببه اي دلالة الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الصوم مثلا من عند المكلف
يصرفه الى ما وجب عليه لا بخروج الوقت يترتب الامتثال وهو ما عليه من الصلوة
بقوله وله مثل من عنده من الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام
الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فانه ليس من جملة الهيئات والاوصاف سوى
والقدرة عليه قلنا ثم الفوات على ما لحق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي
اصل العبادة مثلا ولكن مضمونا مطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في
وقت آخر وهو مماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز
الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يسقط بفواتها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها
قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة تعظيم الله
ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع
تقدم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي يقابل به شرف الوقت
الفائت قلنا فيلحق بالعجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت
واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي

للخطاء والنسيان وثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على انه اثم بترك الواجب
بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان المراد دلالته والحديث في مثل المقام للمتمسك بهما
على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت لان المصنف صرح بانه يعلل [illegible]
من قوله اذا كان عاملا وهو انه اذا لم يكن عاملا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع
جوز جواز الترك عن عامل هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير عوض
شيء آخر بل مع اعتبار انه بمنزلة المأتي في وقته ويمكن ان يكون مراده لا يستدل بهما على عدم سقوط
الصوم والصلوة بخروج الوقت لانه بين في اثناء الكلام على زيادة فالله وبالجملة بقاء الوجوب
بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان
خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في [illegible] الصوم والصلوة
كالنذر والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل سلمنا
عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما
من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مستقل لا بما اوجب الاداء قلنا
لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الى المثل وضمان
فيه اذ لا يمكن اخراج الواجب عن الوقت [illegible] والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب
السابق لا بالقياس [illegible] القضاء [illegible] لكان لازما مقتضيا له ولكن [illegible]
صيام يوم الخميس واما يوم الجمعة على الخميس وكانا سواء فلا نقص بالتاخير لانا نقول معناه انه اتى
بالصوم وبالتتابع في يوم الخميس فلما فات التتابع في يوم الخميس الذي به كمال الصوم بقي الوجوب
مع نقص فيه [illegible] اقتضاء يوم الجمعة ولا يكون اداء فيه ولا يكون صوم اليوم من سواء قوله فان قيل
لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف
لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر ملتبسا
بصومه خلافا لابي يوسف رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر
مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه صالحا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب
جديد هو التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما
اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا [illegible] التقرير [illegible] بان المراد بالسبب الجديد او السبب
الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب
الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور
على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر
كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس

على الصوم والصلوة تفسيرا للازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام رحمه الله اشارة خفية الى
مثل المعنى او تعالى [illegible] ايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على النفس و
المسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون [illegible] الا بالموجب
الاول فكذا في ايجاب الشارع وترتيب الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء من النقصان في هذا النذر
رمضان ثم تعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات لعدم التمكن من الاكتساب
مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم يبق القدرة فسقط
فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل
السقوط والنقصان والحقه الواقعي بالشرف لان احتمال السقوط الى الكمال اولى فاذا عاد لم
يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتم الا بها
ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة بغير وضوء
جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء من النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود
مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية
الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض
شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة
في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام قوله فلم يبق القدرة اي
على الاعتكاف اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما
ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا
باطلاقه اذا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا
بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف
مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت
وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر فالنقصان الثابت بعد والحقه
الواقعي بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف
وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف
في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا

والدليل على كونه احوط الوجهين مع ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط عشر رمضان

ووجه اولوية سقوط النقصان اي ان لحوقهما الاتيان بالعبادة احوط من تركها واتيانها
اولى من تركها وزيادة ثوابها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها تكون اولى من سقوط
الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به يكثر للعبادة وتكميل
للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط النقصان اي ان خوف الموت والياس
بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف
قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف
شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فيالناذر بالاعتكاف يجب صوم مخصوص به
وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف
الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا
يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام ولا انتفاء لا
التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتنا بعارض شرف الوقت مستقلا فلا حاجة
لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا
لحدوث المسبب دون بقائه فلا يلزم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب
بعد انقضائه فلا بد من بيان المطلوب مما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء
لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم
فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل يصح اللام على انها اللام
الداخلة على المفعول للاسم التي مبتداها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والاخص
وجه الاولى دونها معترض اذا المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان
الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به
مبهم منكر ورث يريد الفاضل فاراد برمضان آخر رمضانا نامعينا للناذر بالاعتكاف
فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين ولان قوله في تقرير السؤال ولا يخفى في شهر رمضان
آخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير لذلك قال المصنف في رمضان آخر لا يهامه والى رمضان الاخر
للتعيين والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان يحمل على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف
وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد والا لحن قبيح ولهذا كثر في
العرب شهر رمضان ولم يشهد رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود ذلك تنبيه على فصل التفسير وهنا على فصل التزيين
لتستنبح منه ان سقوط شرف الوقت موجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان
الذي هو عدم وجوب صوم مقصود تكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف
الوقت فضيلة تطلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا انها عشرة منه الفضيلة لا تحق

٩١

الا في واحد منهما بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف
في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان تفسيرا يشرب قيل احدهما ايجاب
القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا
لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حلف به في رمضان
مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء
بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعين الاعتكاف بلا صوم وبطلان ايجاب
الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط
النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو سبب له بوجوبه وفي الثاني اسقاط
اصل الواجب لتوقف ايجاب الشيء والدليل الملحق لعمل يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني
ههنا من التفسيرين لانه حول الدليل هو عدم التمادي في رمضان الثاني يجب ان يكون
الوجه الثاني الغير الاحوط هو التمادي في رمضان بان لا يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره
المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير
الثاني ولهذا اعترف الآخذون الى التفسيرين بان الملحق ليس دليلا على الاحوطية بل يبينان الاحتمالان
ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة لشرف الوقت قد تسقط
بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى
الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال وهو الاخص الى
الوجود ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني والحق انه يبين الاحتمال
الساقط قوله والاداء قد سبق ان انه نوعه اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن
فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله
موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء
المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء
كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء
بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان جعل حكم
الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة
ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة
المصنف ان ينقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصرا ايرد ان والاثبات يلزم ان يكون
الشبيه بالقضاء قسما منهما وتوجيه قسيما لهما الا ان المراد بما ذكرنا في العبادة اعتبار
ان الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت
فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة فضل بمنزلة

لا صبح الرابعة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يودي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل
او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يودي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو
ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث
قال والمسبوق منفرد فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه
على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل
ضرورة ان البعض المودي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه
بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت التقصير زيادة
ونقصانا مه كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام
ثم انتبه بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات
ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة فيه
عمله اي بالعقد له الاحرام لا بمثله لكونه خلف الامام حقيقة لانه لما كان الواجب في حقه
الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام
قضاء كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء
لا قضاء شبيها بالاداء مه في الوقت اذ لو قضاه خارج الوقت لم يتغير بحاله مه وقد فرغ
من ثم اقام والمعتبر ان دخول المصر او نية الاقامة تكون مع حصول فراغ الامام مه والقضاء لا يتغير
لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل مه واما القضاء
فنقول انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض مه وثواب النفقة للحج مشيرا الى
قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات
البدنية لان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع
عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث
وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والجهاد عنه هو الانفاق والمماثلة
بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب
ليس شيئا منهما مه ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة
في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده باطل لانه لا يعقل له مثل والاصل
تقدم او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي الركن بصفة الاعتدال ويقضي
دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول
ومذهب المعقول مه فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعتبر المؤثر في ايجاب
الفدية في الحج مثلا متشكك لا معلوم لانه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة
ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون

القول

القول بالوجوب احوط وسحي قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلوة
يجزيه ان شاء الله تع مه وفي الاضحية عطف على ما دل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب
والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين فخالفه لهذا النص شرع الحيوان لان
التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال
الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تع
بالطيب ما عند على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لانه يحتمل ان تكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتقليل المظنون ولم نقل
بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا
بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة
او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واحتيالا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه
مه لم يقل بالتراب باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد رجع الى المثل بمجيء ايام النحر فاذ هلكت
ملكت ينتقل الحكم الى الصوم فمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قبل الى ان
كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس مشكوكا بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب
الصوم لقوله تع فعدة من ايام اخر مه كالركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب وكالاستواء
في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بالتثنية لان استواء اعالي البدن موجود
في الحالين لانه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء مه يتسع العمل الوجه الصواب على ما تاه
كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله مه والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عتق الصرف والسلم
فيكون من العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الاداء يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب
دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه العقد والبيع وفي
يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل
ثابت في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وللاالتزام
امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان
الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان
الشرع جعله عين الواجب لما ذكر فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل
ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون
بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة والقضا حاصل ان
القضاء العام فالمؤدي في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه فهذه

دفوعه في الوصف ... معوضا بالمعصر ... لم يعتد ... نظرا الى ... الامام ... متعلقا بالتصدق بالعين ... من كلام الشرح

اوسنته الجرت ... خلف الامام ... فيه حال ... الثابة لا تجري في العبادات البدنية

يحقق التعاقب في الجملة ومثال بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت
في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما
ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون يسلم المال الى رب الدين حتى يثبت له
دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل فقضاء ... لان قضاء الدين
لا يكون تسليم عين الثابت ومن ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على مثل الذي هو ما ثبت
في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على مثل الابدين من
الدين والقرض فرق وقال مرح فخر الاسلام وغيره بان تاديه القرض قضاء مثل معقول او بادية
الدين اداء كامل **قوله** والقاصر نحو اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها
رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان يتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث
في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او دفع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلم ناحلا
مثله الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي
وجب عليه اداؤه وشرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فهلك بسبب الجناية
المشغول
انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان الملك
زال عن المبيع بسبب كان ثابتا في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب
دين ومثل استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بالاستشناد والعيب
لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم
وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن **قوله** وكاداء الزيوف مكان الجياد ومن
يرده بيت المال وبرد النجار ... على المسلم فيه دراهم جيادا فادى زيوفا فهذا من حيث
تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون
المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في
الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون
بشيء لما من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وما ثبت اداء بما صله اذ لا مثل للوصف منفردا الامثل
قيام بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد
لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة
لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق
ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يتوهم من ظاهر العبارة **قوله** ولا اداء
الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له سواه المراة يعتق الاب لتملك المهر بنفس
العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه
سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بقيمته على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء

او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من
حيث ان العبد حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك
موجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل الذي استحقته بالتسمية
لا عينه وشرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع
قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا
لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على
اجازة المستحق حتى لم يجز بطل واشتراء وشرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل التسليم
الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى
الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه وشرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حتى انه
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود
حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول الا ان يتراضيا على استرداد العين الى
القيمة بالتقضا ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع العين كالمغصوب اذا عاد
من الاباق بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع عينه **قوله** ودخل
على بريرة مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على موالي بني تيم كما تحرم على
موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم على النبي عليه السلام **قوله** ولان حكم الشرع
دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء
ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وحلته لبعض
لا آخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف
مناقشة لا تخفى وتقريرها ان يقال لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة نفس ذلك
الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد
فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصلك مثال عن الامثلة السابقة واخره
عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله وان كان المناسب تقديمه يعني
لو غصب طعاما فقدمه الى المالك واباحه اكله فاكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه فهو
اداء قاصر يبرا به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب
اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه لا من مخلص المغصوب بان كان حنطة
فخبزه او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او
باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرا عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي
بان الغاصب ما اتى بالاداء ولم يوجد لان ما وجد عنه تغرير منه فلا يكون اداء قاصرا به
وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يا كل في موضع الاباحة فوق ما يا كل في ماله

نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وجاء مثل التركيب انه وان وجد صورة الاداء بتسليم
عين حقه اليه لانه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه لتسلط الغير عليه فلا يكون اداء
حقيقة وقد تمثل انه يكفيان احدهما انه معيوب والتعيب لا يكون اداء لان المعيوب منهي عنه والاداء
مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثاني
انه اداء فاسد فلا يعتبر نقضا للعوض قوله ولنا انه اذا اخذه لانه اوصل المغصوب الى المالك اصلا
ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه بان يتبدل اليه مطلقة بجميع التصرفات وما
اعاد للاين اباحة والعاجز لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت التصرف فيه فقط تم الا
كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل حمل المالك به سبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الحمد
عارض نقيصه ولا ينافي رد المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الابدال المالك كما لو غصب عبدا
فقال المالك اعتق ملك العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من
العادة الجارية بالكثرة للاكل في موضع الاباحة عادة في لغة لا بانه الكاملة الا جبم الى ان الحب
المسلم ما يحب لنفسه فلكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقصاص عند مقبول فشل بكرك مثل التسليم في حق
الدنيا ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الفائت في الائمة مثل اجل
الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لان الاداء كامل قوله ففي
قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين
او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام
في كتب الفقه ومحل الخلاف الحلى كرفي الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا
ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل لا بل يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين
انه لم يسر الى القتل لحكم النص بل ان حصل فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه
وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم لا ان الثابت
بالقطع حسيا وحقيقة بل لان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما
اذا امله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه حيث افضى الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر
ان المراد بالموجب في الموضعين لان الثابت بالنص لان الاول ثابت شرعا والثاني حسيا
وما ذكر المصنف بعينه لما صنف عليه الموجب في الموضعين لاتيان اختلافهما بالمفهوم فوجه
والقتل قبل محواته القطع من حيث ان المحل يثبت به ولا تقتص للاتمام والسراية تفوت المحل
قوله وعند ابي يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف
انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله
يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته اخر
يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم تنقيصا على

ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رحمه الله تضمن بالمال المتقوم وحق طلبه الا اقامة الدليل فانه للتقوم
على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن احتفاظا على المقصود وهو اثبات المماثلة
باثبات التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله
والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة
مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد فيركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة
لا يضمن لان المنفعة عرض والوصف عرض باق وهو الباقي عرض محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة وتوقف على البقاء لا محالة وهو المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست
بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضي للابصار والنص وعلى تقدير الاعراض منع كما مر اذ لا
نحو ان ابقاء الالوان في كل ان ولا ذاتها بمنزلة ابقاء الاعيان وحدوث امثالها في كل
ان وقد سبق انه سفسطة الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا والصالح
لهم ان ثبت التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف ومراحمة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح
وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه
لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت
لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا نفيا لا بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء لا يجوز ان يكون باعتبار اجزائه
او لوازمه قوله فلا قياس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على
تقومها في العقد والاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على
مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا بالقياس والاجراء
فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما
ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين
فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول
الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلته بالمال والمحقق للانتفاع المقصود
وقضاء الحوائج لكل منهما والرضا انما هو في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال الا في حصول ما ليس بمتقوم
متقوما مختص كل من القياسين بمانع قوله وهو ان استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال
ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل
ودفع هلاك اولياء المقتول عليه بناء على قيام العداوة وفي حقوق اولياء المقتول وابقاء حقوق المقتول
وتبادل لكله ومثل المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس صونا صيانة
للدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج
رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان ثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين ومثلا

عطف الزوجين الملك والمال

منافع المغصوب معصومة عند الشافعي عمر معصومة عند ابي حنيفة

يصح

ومن جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة مجهول فانما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء حكما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يتوجه اليه و تعتبر قيمة ما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فالجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصارت القيمة الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فبايهما ادى يجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذلك يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو تفصيل وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند العجز عن الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فاعترض قبل الخوض في المذاهب والدلائل اجمال القول بان لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل فعلم ما ذكر في الميزان وغيره من انه لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما هو حسن في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يعني انه ليس لكل علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يتعلق بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يجب القبائح بحيث ارادته وهل يكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها بحث عن الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ثم انه موقعا انه مهم في علم الفقه ايضا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل يتفرع كثيرة وفرع اصل عظيم صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو ادى مسئلة الجبر والقدر والمحركات التي تطلب منها الالطاف الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وتحرير ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة عن زلت قدمه في اودية الوادي وضل فهمه في الجبر

فصل في بيان انه لا بد للمأمور به من الحسن

تفسير قول
تفصيله

فقد سمى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في لجة ولم يتنبه للخطاء في مقالته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار له والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وفقنا اي خلقت فينا القدرة عليه ووفقت اي خلقت لي الاسباب موافقة للارادة فالاول التوفيق والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرروا للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فقالوا الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح والذم او الثواب والعقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو والثاني كونه متعلق العقاب ولم يقل لو اتى به لعوقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها او لجهة من صفاتها غير انها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهو ما يكشف على امر ثابت بمعنى ان العقل في اثبات ذكر او ان احدهما ان حسن الفعل وقبحه لذاته او صفة لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا يبقى محققا لهما ليثبت ما مبنيه بل كل من الامرين بانفراده مطلوب به ولهذا ذكره اخيرا على انه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا يتسببان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمحققين كما في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد فسروا الحسن بما لم ينه عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه ومما ذكر وامثال تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكذا المباح داخل في تفسير الحسن عند من يجعل نظرا الى اتفاقهم على انه ليس بما نهى عنه على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو من الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما للقادر عليه

متعلق
2

قوله

شرعا او عقلا والقبح ما يلام عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبح ما
ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر عن العاجز الذي لو شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر
وبالعالم عن المجنون لان ما يفعلانه قيل لا يكون حسنا بل يسمى فلو لم يقيد لانتقض
التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه
يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كما للتفسير مثلا فهو واسطة بين
الحسن والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبح بكلا التفسيرين لا يشمل
الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان فعل الغير
المعتبر والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون
واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبح اذ ليس للقادر بحاله ان يفعله بناء على
عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل
في القبح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبح بالتفسيرين واما المكروه كراهة
التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف ولقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله
ما يجوز له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز والمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو
بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس شأنه ذلك ولا
ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبح بناء على ان شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق
بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبح متساويين بل الثاني اعم لتناوله المكروه كراهة التنزيه
قوله لما ذكرت ان هذا الحكم فاقول هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان
بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذلك لان ادلة الاثبات الاصلين وليس كذلك
فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره
ولا يتوقف لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته كما كان نعم هذا المعنى لازم في
هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما
ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تماميتهما
اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه
ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم
هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم بمحل الفعل الا لان الحاصل قيامهما معا

بالجوهر حيث يتبعه وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز والفنا معنى قيامه به
انه حيث ذكر العرض وحيث ذكر العرض هو حيث ذكر الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث
ذكر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به فاجيب عنه
من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا
والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف
الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة
للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم
لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة
وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة
عدم صدق النفي موقوف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا لا يقال ان اللامعدوم وجودي
فلو اثبت وجوده بما دخل عليه حرف النفي لم يصح صدق النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف
الفعل بالامكان والوجود لعين ما ذكر من الدليل مسلم ان لا يكون الامكان دائما له الرابع انه مشترك
الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل الذي ذكرتم ويلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل
هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يقتضي قيام العرض بالعرض وحينئذ احتاج الى اثبات
كون الحسن العقلي وجوديا وذلك الدليل الذي يدل على اثبات وجود الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما
الثاني فمبني على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث
لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح
يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر لزم التسلسل وان
لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق والحق انه لا وجه
للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في كتب المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى
ذكر من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن من الفعل والترك
وان قيل ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وحينئذ من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف
على مرجح من قبل الفاعل كما هو الظاهر من عبارة البعض فلا يلزم لزوم الرجحان من غير مرجح فان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد
للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه اذ الممكن لا يقع بغير علته ولما كان لقائل ان يقول
لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره
او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره
قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار

او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا
في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل
الثالث انه يلزم ان لا يحسن المدح والذم شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع
الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى
القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة فيجب الفعل عندها فيمتنع
عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح
فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح يتجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان
وعن الثالث بان وجود الاختيار ومدخلية القدرة كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل
وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال
العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجب الفعل هو الداعي ولذا قال المصنف انهم لم يوردوا
على هذا مما يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه
شيئا والذين لا يعتقدونه شيئا والمصنف اورد المنع على المقدمة القايلة بانه ان توقف على مرجح يجب
وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة
وعلى المقدمة القائلة بانه اذا اوجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع و
تحقيق ذلك على اربع مقدمات موس المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى
ثابت قائم به كما اذا قام يحصل له هيئة من القيام او تسخن يحصل له الحرارة او تحرك يحصل له حالة من
الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري
ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والمحدث فانه لمتحرك لا كايقاع الحركة
في جسم آخر حتى يكون محركا وكايقاع القيام او التسخين في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل
بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل بالمصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وكذلك كالحالة
التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم
الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه تلك الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له
ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والثاني ان الايقاعات امور موجودة
فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية
حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ولكون ايقاع الايقاع عين الايقاع لا يمكن لزوم اللزوم والامكان
الامكان ونحوها في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه
الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام

الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور محققة غير متناهية هي
الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان الايقاع
للايقاع ايضا فعله اما لو اوجب شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تع
فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث
وهو الذي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج
على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية
مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك ان التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء
بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ومنع انتهائه الى
ايقاع قديم لانه يستدعي قدم الحادث ضرورة انه لا ينفصل الايقاع بالمعنى المصدري عما هو مصدر يتعلق به
موله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعلة
عند عدمها هو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع
وهو امتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن
وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان
او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال
قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده
من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب الممكن عند علتها ويجب وجوده عند
وجودها لجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ان يمتنع وجوده
والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجوده اما الاول فلانا لو لم يصدق
لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل
لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم
باطل اما الملازمة فلان المحال اللازم من حيث استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون
اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود
الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا
محال وهذا اللزوم ظاهر واما الثانية فلانا لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان
عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده في تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود
على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتوقفه على شيء آخر
واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه

وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان ترجيح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا
وعدم كون بجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده
واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد
شيء آخر ينافيه بل ذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به عند ذلك تحقق المعلول مع
علة الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة نحو ابه ان المراد هو
الاول وهو لازم لان لا ايجاد عند تحقق حالة العدم وهو ظاهر فمع حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق
لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة
المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال فلزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء
الى الآخر فان قيل ان اردتم ~~بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن~~ كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او
يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب
الغير فالامكان لا ينافيهما فما وجه قولكم والا لما وجوده وعدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر
الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه والاختصار في تناقضهما وهذا ما قالوا ان الممكنية
تناقض الضرورة فان قيل المعلول الذي هو قد يتوقف علة كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء
علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعا فعلته احد الامور واستناده انما
يكون باستناد كل منها ولا يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد اي ما يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن متاخرا عنهما وفي الخارج عند محقق اصلا و
المستدل انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى
تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري
فانه قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من عنوان تنتهي الى الوجوب ولا يمكن عدمه مع تحقق جملة
ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يتم باولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع
تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه
الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود هف وهذه القضية وهي احتياج
كل ممكن الى ما يجب وجود الممكن عنده وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل
السنة يعترفون بها مع كونها اولية لم تنازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار
انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب عند
تعلق ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره الازلي وقت اراده الله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض
الحكماء

الممكن م

من اعتبار اضافة العلة الى المعلول وهو في الذهن م

علة م

الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا
ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول هف واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود
كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده
ما دام موجودا وذكر انه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد بتمامه وبعد
تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود محققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض
عليه المصنف بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم
موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو
محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر
كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن من العلة محتاج الى وجوبه
على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود
الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر
الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة
فضلا ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني
فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان
جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا
وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة
التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج
الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا لشيء وجزءا منه وقد يختار الاول ويمنع الثاني و
الجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة
هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما بينا ان الوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم
حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تابع للوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء
العلة التامة فان ابيتم من الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض
ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب
الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع
فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى
الاحتياج اليه والاستناد في ذكره هف مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية ولا

الممكن م

فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم القول فانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي الموجبة التامة فلا يمكن تحقق احدهما الا مع الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فالعقل ان اعتبر معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان اعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتوقف عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كما لا تحتاج مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة ومثل الذي تعالى له دور المعية عن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة الموجبة ومثل الموجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر باعتبار احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان يتوقف الموجبة لا تقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا معا فمن المعلوم لا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالاتصاف الذي هو اضافي مثلا وهو ما يقول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن كذلك فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال ومن حققه غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ويتبين الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون متحققا بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن الحدوث قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه بل اختلف وان لم يكن من جملته كان حادثا زيد في ذلك الوقت راجحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي شانها تخصيص ما يشاء متى يشاء ولا نعتذر ان يقال لو كان المجموع فلا كما لزم تقدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه الآخر بل الظاهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات ممكنة وما في شيء من الازمنة مستند الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في المبدا رحينئذ لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما في وقت يكون عدمه شيء من علته التامة وهو جزء الى الواجب فيلزم انتفاء

الواجب

الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد تعالى في التربيب ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب وهي كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب والاحق انه لا معنى لقوله مستند الى الواجب على مثل التقرير وان على عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه وغاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن بل هو ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات فالكل وجود جميع الموجودات التي يعتبر انها وجود الحادث يستند الوجود الحادث ضرورة توقفه على الكل ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة ومن قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يعتبر انها وجود زيد يوجد زيد عند توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرض عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن لا نسلم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا هب ان وجود الممكن على مثل التقرير الى ان يستند الى الواجب والى علة قديمة تكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليها وجود زيد فقط نحن لا نسلم انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير كون العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة الى التسلسل واما الثاني فهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن لان زوال الشيء ربما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاءه اذ لو وجد علة الوجود التامة بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فلذلك الجزء الذي يحدث عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه في يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه بل اعتبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم من غير زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان العدم ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده اوبقائه ويستند الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او بالعكس الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة توجد زيد المتوقف على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ونفرض

وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود
بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر مثلا خلف لان
ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة تنازع بكر الموجود لا يقال
لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكن زوال عدم ذلك الجزء متحققا
لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال
علته فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة
وجود علته التامة لجميع اجزائه الموجودة والمعدومة مثلا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو واذا
ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يستند اليها على عدم شيء ما ثبت
قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يستند اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا
انها نافية وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يستند
وجوده اليها بدلا من عدم شيء منها وهو معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شيء من
تلك الموجودات التي يستند اليها وجوده ثم نقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا لعدم شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فوجب ان لا يكون
الا لعدم الواجب وهو محال الا ان التسلسل على امتناع ترتب علة وجود الحادث من الموجودات
والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية الملزومة لا يوجب اللزوم
وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يستند اليها من عنوان يبقى موقوفا على عدم شيء
وبذلك لا يوجب عدم ترتب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يترتب
عنها ويكون وجود جميع الموجودات المتقدمة اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية والاشكال
ان العدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع اوضاع المتقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها
داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة للاجتماع مع
المتقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المتقدم اعني وجود جميع الموجودات المتقدمة اليها مستلزما
لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت العكس المذكور
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره محال لا دخل له في اثبات المطلوب
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع
معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المستندة
التي المستندة الى الواجب وهو محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدمه ذلك الموجود يستلزم عدم ما يتوقف
ما يتوقف عليه من الموجودات ويكون الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث

المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات
لكن لا خفاء في ابطالنا في الحدوث الزماني ومثل التي يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود
العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون
من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على
تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في اي وقت او حال المختار ذلك الحادث اما ان تحقق بتمام جميع
الموجودات التي يستند اليها مما يسمى ارادة واختيارا او غيره كذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف
واما ان لا يتحقق فيعود الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان علته لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات
التي يستند اليه ويتسلسل الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال
بان العلية تقتضي نسبة المناسبة بين العلة والمعلول فلا يكون صادرا الا مرجحا ويكون
وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا يمكن الموجب الذي هذا شانه بالموجب من المختار فلا ينقض
من الموجب لا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه
لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان لا يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث وليس
هو وجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث
الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها موقوف لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب
من عنوان يكون لها بداية والحركة امر متصل قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات
التي يستند اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تسلسل الحوادث من الموجود
والمعدومات فلا يلزم ثبوت امر لا موجود ولا معدوم اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يحصل
الشيء اي كونه في مكان او وضع بعد ان كان في مكان او وضع آخر والآن او الوضع الاول ممتنع البقاء والا لا يمتنع
الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه ولا يحدث حركة اصلا فانه هو العدد القار ولا يكون الا بالحركة والالات
التي يمتنع زوالها كيف يوجب ان يجب زوالها فانه ان الالات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر
مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة ولا ما يكون طبيعة
المطلق محالة لطبيعة الافراد بل امر ماهية اعتبارية ركبها العقل من حادث كون يعقبه عدمه وحادث
كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان
يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على
نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة الافراد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة مقتضية موجودة
بحسب الافراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والافراد ايضا لامتناع بقائها كما ذكره المصنف وسوا فيه مع
ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى الارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى الواجب والتحقيق في هذا المقام
موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتباريا عقليا
للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد والا امر محقق فاما موجود ولا لاحتاج الى ايجاد آخر
ولزم التسلسل

من جانب المبدأ بل في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد والايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه

والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا ومن الاتفاق كون الايجاد امرا اعتباريا غير محقق في الخارج اذ لا يلزم من اتصاف مبدأ المحمول اتصاف المحمول كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد صح ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم عقلي انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا في الخارج فان قيل

يرد السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور الواسطة لانا لا نعقل ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين على الامر الذي سيتحقق الا وحصلت واسطة بين الموجود والمعدوم وان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان

مثل هذا صحيح لا يستلزم ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع كون علة الحادث موجودات ومعدومات ومثل هذا عاقل لحسن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اثابه او دونه على بعض مطلوبه والظاهر ان مثل الكلام لا يصدر عمن له ادنى مس فكيف ينسب الى المصنف وهو علم المحقق وعالم اللغة ومستاد التوضيح والتوضيح ومشيخ المعقول والمنقول بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم ليس الموجود اي ما ليس بموجود والمخرج عن النقيضين فكذلك الامور ان ثبت فتكون موجودة او لا تكون فتكون معدومة فالمركب منها او من غيرها اما ان تكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بانه لنا ان لا نجعل ما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي يتعلق به عدم وجوده اما ان تكون موجودا محضا واما ان تكون لزوال العلم متخلف في زواله لجواز ان يتخلف عله وجود حجر امور لا موجودة ولا معدومة كالانقطاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انتهاء العالم علته مستندا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الامور الموجودات الاختيارات التي شانها الانقطاع اي ترجح احد شقي مقدور يتساوى عن ان يتلك الاختيار ومن عنوان يلزم الوجود والايجاد بل لا يلزم الا ترجيح احد المتساويين والاستحالة ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا بد له الا بزوال العالم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو انقطاع في زوال العالم عن وجود بكل مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا تدخل العلم في ما هو انها كالابوة والاخوة والانقطاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك فكلها معدومة على مثل القول بعد زوالها لا تكون بوجود شيء كما اذا انعدمت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود لا بد منه لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث

موجودات محضة لانه لم يصرح به لا انسياق الاذهان اليه من قوله لا ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواضح دخول المعدوم في جملة ما يستند اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ارد في شرح هذا الكتاب على تقرير مثل الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت كثيرا من الحواشي فما زادوا على اتعاب الخواطر والاخلاق واني لو اتيت بالمصنف في الاشارة الى ما يوجد به ارتباط الكلام وكثرة الملام والله الموفق للمرام قوله فثبت اي تبين الى بيان الحق كونه سالما عن النقض حيث انه توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة يجب استنادها الى علة لاستحالة والا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الانقطاع التي لا تنتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان تتوقف على امر اخر موجود وليست الكلام في تلك الامور حينما فرض الحادث ويلزم ان تكون مثل الامور تستند الى الواجب بطريق الايجاب والا لزم مع ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا اشكال انها تنتهي اليه بلا واسطة كما في الموجود الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا قيل فثبت تلك الامور الى الواجب فصل عنه اما ان تكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان تكون بطريق التسلسل بان يستند كل انقطاع الى انقطاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان الحق الذي لا يعضه ضعيفة واما ان تكون بطريق انقطاع الانقطاع عن الانقطاع بالذات حتى لا يستند الى انقطاعات غير متناهية ومثل ايضا ليس بسهل لان العقل جازم بان انقطاع الحادث مغاير لانقطاع الانقطاع وهذا ان الانقطاعان وان امكن عينيتهما يمنع استحالة التسلسل في علل الموجودات ويمنع مغايرة انقطاع الانقطاع للانقطاع بالذات بل لا يتفاوتان الا بالاعتبار لكن القول بصدور الانقطاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يفعل الحركة مع علمه بوجوب القصر بل مع تساوي الانقطاع واللاانقطاع بالنسبة اليه والامتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الانقطاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها تمام العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد والايجاد اذ لا وجود للانقطاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل المطلق ومن الحاصل في الجسم وهي الحالة التي هي للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة يجب وجودها على تقدير الانقطاع لان العلة قد وجبت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الانقطاع فلو لم يجب كان وجودها راجحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تحتاج على تقدير

لا ايقاع ضرورة امتناع الايقاع لا بغير الوقوع نظرا الى الفرق بين لازم اللاموجود واللاموجود فان ايقاع الحركة وبين
لازم الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات
الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات
وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من حيث انه لو قيل بالاختيار
لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح
ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار والايقاع مما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما
قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا
مخلص عن ذلك على القول بعدم اثبات الامر اللاموجود واللامعدوم الا بالتزام جواز وجود الممكن بلا
وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما
يتوقف عليه وقد سبق ان ذلك مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على
القول باثبات الامر اللاموجود واللامعدوم فلا يلزم القول بالايجاب لان جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال الذي هو
اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع والاختيار كما لا عدم لهما
واما الثاني فلان علة الامر الممكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب كما يلزم قدم الحوادث او
الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وسواء قط قوله المقدمة
الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك
بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وقوعه واستدل على ذلك
بوجود الاولى انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فيتعين
الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد الا بالايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني
فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الامرين بالنظر الى ذاته فلا رجحان له
الا بواسطة الترجيح فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل
وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو
لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيتوقف وجود كل حادث الى امور غير
متناهية فان قيل انه ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح
فلا نسلم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون
فيه ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح
فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي
او المرجوح وهذا هو المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الى آن وجود الممكن مساو لعدمه نظرا
الى الذات

الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون
ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان ترجح احد
طرفي المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل احد
المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار انما يكون بانه لم يختار هذا دون
ذاك الا ان الترجيح صفة ذاته فلهذا كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان
الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا
الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع
النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح
اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وسوى القضية
البديهية وتأكيد الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه
المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له
من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وههنا نظر صحيح فان الخصم لا ينازع ان ثبوت الكل الا انما يبتني على بطلان
وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل يتعلق الارادة
بوجود الممكن اما ممكن فينقل الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها
او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان
نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله
راجحا بالارادة قوله مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح
بان يقال لا شك في موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير وهو للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل
ان ذهب لا الى نهاية او الدوران عاد الى الاول والدور ممتنع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات
والاحتياجات فلذلك الكفى بذلك او فوق الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا
لا على القول بعدم امتناع الرجحان بلا مرجح ولا الحال ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره
بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يكن كما في اللفظ قوله والشافعي يعني
ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يكون المثال سند المنع اي لم لا يجوز
ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع
نفس المدعي قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات يحتج على الحكماء اقامة الدليل على هذه
القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه الحق اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور
خارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال
بطريق النقض كان على المتكلم الايراد على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه

طامر

قوله على انا نقول على سبيل التنزل باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء ونقول

والحاصل ان القول بالاحتياج الى المرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب

مرجوحا موديا الى المهالك وسباع اكثر بل لا احتياج الى المرجح في نفس الامر بل بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا

سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر

لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده ومع عدم العلم

ذلك والالتفات والملاحظة فان قلت فهم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف يصح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور

قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجب والمدعى في المثال المذكور كون عدم مرجح عند الفاعل واختياره به

يصير احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح

وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجب فيجب ان يكون مراده هو المراد بالتفصيل المتفق عليه بين العقلاء وهو

امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى الجانب الوجود

لانه ح يكون هو وما لا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم ومن اجل ان

لا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان

وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله اذا عرفت

المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل الدال على ان فعل العبد ليس باختياره ان اراد بالفعل

في قوله ان يتوقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة

التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو

الايجاد والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على القول

بعدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم تأثير الاختيار و

على القول به وان ثبت بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على القول به

اقرب الى الاحتياط للابتناء على شيء من الفروض [illegible] واما على القول بتوقف وجود كل ممكن على

وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره فيكون الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم

التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار [illegible] هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار

الاختيار عين الاختيار [illegible] عند وجود المرجح لجواز ان يتوقف على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم

المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لاتصاف التوقف على الحق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل

نقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلت [illegible] بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست

بموجودة حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان الايقاع للايقاع عين الايقاع اولا

اصلا وهو الظاهر [illegible] من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق

الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع [illegible] تارة

ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا حاجة الى [illegible] لانه يصدر عن فاعله

راجحا لو قوله الفاعل قوله فهم [illegible] ان الامتناع [illegible] احد المتساويين ح

شرح المصنف

لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجب اذ لا وجود للايقاع وانما لم

يتعرض هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالآن

جئنا الى اثبات ما هو الحق فقد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس يقولون بالهين احدهما مبدأ

الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا فانهم يقولون بان الله تعالى يخلق شيئا

ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فهذه من

الاعتبارات [illegible] ذكر من الطرفين الى الاخير والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات

امر بين الامرين [illegible] المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط

ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في

الافعال وان ذلك القصد والاختيار [illegible] في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد

فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب

قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات [illegible] ولقائل ان يقول خوارق العادات

وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله بالاختيار

لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدمه وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد

الله خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى

ما هو الحق قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة [illegible] مجرد شوق [illegible] الكلام عن صاحب الالزام

فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع [illegible] ملائمته وما

ذكره انه يجب ان [illegible] الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها النفس ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما

يكون مع صحة تعلق الارادة [illegible] به [illegible] ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله تدرك

في الاختياريات [illegible] والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك [illegible]

نعم [illegible] الى [illegible] التمكن من الترك [illegible] بالطبع في [illegible] الى [illegible]

الارض [illegible] في الترك [illegible] في ارض مستوية [illegible] كترك الحركة الى

البناء العالي وايضا [illegible] في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي

الى مكروه قوله كقطع مسافة معلومة في طرفه [illegible] في جوار [illegible] على الابتناء [illegible] الاولياء

ان بعض الفقهاء [illegible] قوله ثم القصد جواب سؤال [illegible] ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل

بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد ولا للتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده

لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لانه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب

عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان [illegible] التي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوق الله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا

الى الفعل غير متمكن من الترك [illegible] في خلق القدرة التي [illegible] التمكن من الفعل والترك [illegible] لو كان

[illegible] المخلوقات الله تعالى على سبيل الوجوب كما في كون القدرة مخلوقة لله فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد

مع بمعنى [illegible]

مخلوقا لله تع بمعنى انه ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وهو ظاهر فيه

والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يعقل في الامر اللاموجود واللامعدوم كالنسبة مثلا لان الموجود

كالحالة الحاصلة من الانتزاع والكلام فيها لما مر في المقدمة الثانية قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثالث وحاصله

انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما في افعاله الاختيارية وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر

موجود لا صنع له فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما

الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني

فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد

ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان

عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد

الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم فيحل في زواله عاد الكلام فيه ان زوال العدم وجود فيكون

بواسطة وجود وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع

العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب

ولا يخرج عن صنع العبد فهو شيء لصنع العبد اي امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر

لا يجوز ان يكون هو الانتزاع والايجاد الذي يحدث عنده الفعل الجسماني حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له

لان ذلك الشيء يتوقف على امور اخرى للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلات ونحو ذلك فيبقى

ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد اولا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والعقل حاصله

يخلق الله تع وكلاهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يقع الفعل المقدور في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور

في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تع في محل قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد

في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان الخالق الايجاد الفعل في امر خارج من ذاته و

ان الكاسب صنعه في امر قائم به هذا ولكن لا يخفى ان القول بوجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب

لا ينافي كونه مقدورا للعبد وفعلا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي هي شرط

الترجيح والايجاد والاتصاف بالوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا

لله ورداه الا يكون بان فعل العبد كله وارادته لا يناقض في مقتضاه على ما اثبت الله تع كما يجد العبد في ارادته

وتكليفه ويحكى ذلك اقدم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان الشعور له

بها كالنفس وبعضها الفعل وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كالمرض والصحة والنوم واليقظة وبعضها حالة

قصد اليه ضرورة وصحة القصد في هذا القصد اذ ربما يصح قصد فعل الاقصد وربما القصد بالاضطرار

قصد عنه فصحة القصد واللاقصد هي المسمى بالقدرة وهو ما يمكن في القصد لا ان يسمح

لاحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة وبالداعي وعند القدرة والداعي

يجب القصد وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا

بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم فكل العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به

وكل فعل يصدر من فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس

باختياره وسؤال السائل انه لو حصول القدرة والارادة هل هي ربع الترك لفعل من يقول ان الممكن

بعد وجوده هل يمكن ان يكون هو ما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون

بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان مجموع الاسباب يجب الفعل وحين قيل انها يجب فالنظر

الى الاسباب الاولى والعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا

لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار ولا

وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة وفي ارادة فالحق ان الجبر

ليس محضا ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات ثم اختلفوا في ان الافعال كلها مخلوقة لله تع ولا شك ان

ما هو قبيح والله تع منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات

راجعة الى الكسب دون الخلق متسبب الى العبد لا الى الله تع وذلك ان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق

القبح ليس بقبح ثم انما يتضمن مصالح وانما القبح كسب المعصية والقبح فلا يلزم من الله خلقهما و

من العباد لتسببهما قوله معنى ان لا انفاق ولا اضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح عند مسلم منع المقدمة الثانية

من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها المقدمة

اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها والاحتجاج اليه لان جميع المباحث السالفة انما كان للحسن منع المقدمة

الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والمجيب عن ذلك

من صحيح سند المنع بصفات الله تع وانه يحمل عليها وكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمل عليها

ومن ثم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا انه قرر

في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة

ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكره في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على

سبيل التردد بل ولا احتمال لقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس

لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب

او العقاب بل ذلك بما نص الشارع مراد من ليلم على استحقاق المدح والثواب بحسن او الذم والعقاب

بقبح وليس للخالف دليل يعتد به والمنع يعول عليه وما ذكره المصنف من تبيين العبارات في نقص

الاستعارات ونقل الاجماع وكلتا الاجماع فلا دليل عند الاشعري كتصريح باب او كظلم ذباب

قوله في ورائه الصواب من ورائه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال

وقبحه عقليين هو حسن حاصل الاول ان تصديق او اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا او قد واجب

عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني

ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان

بنصر ثالث لزم التسلسل واما الثاني فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك
ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الكلام ان وجوب تصديق النبي موقوف
على حرمة تكذيبه اذ لو جاز تكذيبه لما وجب تصديقه وحرمة تكذيبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص
آخر وهلم جرا فهي على حرمة تكذيبه فاما ان يثبت بالنص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث
فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون تصديقه واجبا عقلا والجواب ان
وجوب التصديق وحرمة التكذيب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه الادلة
القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب
في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على
وجوب تصديقه في كل ما اخبر به لحكم الله بذلك وبحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان علمه
يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بين ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله ولان لكن امتثال اوامر النبي عليه السلام
ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان
كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ونحوهما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديقه لما قامت عليه
الحجة القطعية من المسألة المذكورة ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر لحكم الشارع في الشرعيات والاست...
في البعض سيأتي قوله فلان الاصلح واجب لا حقاق انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل
والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل
على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره
او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك
قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لان الناس مذهب الاشاعرة بعينهم لانا ننقل الذي هو ان الحسن
والقبح عند الاشاعرة لا يوجبان الا لكتاب ونتردد على اهل المذهب قد يوقف العقل لحكم الله تعالى العلم علمه
... او ما بالكسب لحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار وامامع كسب الحسن والقبح
المستفادين من النظر في الادلة ونحن نثبت فيه ما ثبت وفي لا يوجبان الا بالشرع والكتاب كما كثر الكلام
الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة
ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها والحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى
انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب
بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه بحيث يجب حصولها اذا وقع تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق
التوليد بمعنى انه يولد العلم ويوجبه بواسطة ... على ما ذكر عندهم ... وبعض الحوادث العقول العادية

التوليد

الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب تفسيرهم
باي ذلك على فعلا يتوسط فعلا آخر قوله ثم ذلك الشيء لفظ ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله حسن
الفعل او قبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن آخر
لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية
نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان نعلم المراتب المشتملة على حسن او قبح اما ان يكون حسنا لجميع اجزائه
او بعضها مع قبح البعض مع حسن البعض للاخر اولى ومنه فالمصنف حصر الحسن باعتبار جزئه بالقسم
الاول اعني ما يكون حسنا لجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه
حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه
ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يكون من قسم القبح تغليبا
لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا لجميع اجزائه كان حسنا لعينه وحوله حسنا
باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته
اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من
الحسن او القبح يكون لذاته او لصفته من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال
باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما الطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن
لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضمنه ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن
لذاته اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وثانيا انه تغليب باعتبار ان جماعة الاشياء
يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثالثا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون
جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب لا اعتبار ك...
يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والحق كما في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه
يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف
في غيره ومثل قوله مثال ان اللات حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والنوع
من الجزء قال استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل
حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات لا يزول والدائم الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف ضرره
والكذب قبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل حسن
فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اي ما منه الحسن
لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف
اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله
بل كله يحتمل السقوط وقوله تعالى لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين
وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وكذا لا اعتبار به حوله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه

ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط مثل الوصف او لا والظاهر ان مثل الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى
في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا
فلعل غرض المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان مثل الوصف اشارة الى كونه ما هو ايه بمعنى او الوجوب لا الى
حسنه كان بالامر فسقوطه سقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر القلب لان انتفاء مثله لا يشوك
وسيصرح المصنف بنفسه وعنى بالبس الحسن بالامر انما يتعلق بالوجوب لا بالفعل لكونه حسنا لان الله او الحركة او لغيره
قوله واعلم ان المنقول […] ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء
احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالى غير مومن في احكام
الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا
على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان اوصف به على الحقيقة وان انتفى
الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من
الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكلف ولعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة الوضعية
والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جزء له حتى لا يكون بدون الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفي حال
الاضطرار لا يعتبر جزء الوضعية والتبعية حتى الحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف
يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجي جوابه ولقد طال الشارح من المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق
المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي يقسم العلم اليه والى التصور في اوايل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه
هو الذي يعبر عنه بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان
وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي
وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان
وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصنف نفس المدرك يكفر لما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار
فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف صح الامر بالايمان قلنا
باعتبار انه في تحصيل تلك الكيفية ونحوه لذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم والتيقن ونحوه لذلك المصنف
ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير
ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا وفي اذا قطعنا النظر عن قول اللسان لانهم من نسبة الصدق الى
المتكلم للاقرار حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من عنوانه بكفر
القلب اختياري نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان خلاف عمل سائر
الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من
الجسد داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين قول اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما
في الباطن بحسب الوضع ولهذا عد الحمد الذي هو قول اللسان راس الشكر دون العمل بالاركان اشارة الى ان الماء مع
الحسن اعم من ان يتوقف الى العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر

مدرك بالعقل بنفسه قوله كى لو كونه […] ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم
في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها
حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم
ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن
يستحقها لا الاثبات حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولا الحسن لغيره لان الكلام في الانيا في
الحسن لعينها بل لو كان لا اول ان الايمان بالله حسن لعينه […] والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت
والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن
بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود
للامر بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها
حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وحسن ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير
حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة اي لحصول الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى
في نفسه فههنا مقامات احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور
العقل انما المطلوب بالامر المتصف بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بتلك الوسائط واعتبارها في حكم العدم حتى كان
المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما
يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها اعلاء
الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما الحسن بواسطة زيارة البيت
الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت
وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان مثل العبادة اعني الزكوة
والحج اذ العبادة حق لله تعالى خاصة ولا حسن ان نال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
وهو الله تعالى لا من جهة العبادة والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
والنفس وان كانت بحسب الذات محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقود والى الشهوات اميل حتى
كانها […] لها فكانها مجبولة على المعاصي […] فبالنظر الى مثل المعنى لا
يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من
الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وثانيهما
ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها
واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة
وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان المجعول دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف
المكان

ولا اختيار للعبد فيها وقد يتوسط اذ الواسطة مما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة
ليست كذلك فلا يصح قول المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة والاخفاء فانها
ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله يرد عليه فيخرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد
وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها بالواسطة الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء
على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة
وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لمجرد كونه مامورا به كما هو رأى الاشعري واما المصنف فلما
عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في
نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني
ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لانه يعرف ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لانه
فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن ذلك الا بالشرع
هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به
كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا
لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد
فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع
الاول والا فالاتيان بالمامور به فيه ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تنافي
بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول ثابت قبل الشرع دون الثاني
وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا
بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بها
لا الاتيان اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه في معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به
قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة والمراد
بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فيجب
ان لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه
حسن المامور به فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا
لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي
كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزء مفهوم شيء منها
كما في الصلوة قوله يعني كونه عملا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
وانما النزاع في كونه متعلقا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامتثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها

لقائل

١٠٦

لقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة دالة على حسنها انما هي بها لدفع حاجة الفقير ونحوه
قوله هذا لغيره اما منفصل عبارة فخر الاسلام رحمه الله فضرب منه ما حسن لغيره وذلك قائم بنفسه
مقصود لا يتادى بالذي قبله اي الذي المامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير
يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يشترط الاتيان به على حدة
وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذلك وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحقق
والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض كيف يتقوم بنفسه وكان حق العبارة
ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بنفس المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه
وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية
لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر
الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة
يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران اعني الاعلاء والقضاء وان حسنا حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد
والصلوة لا منفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك
معنى منفصل عن الجهاد والصلوة والحق عليك ان كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به
اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه
بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين بحيث لا يكون حسن الجهاد و
صلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود بعضا ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك
الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى
في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تع فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من
جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن
لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا
لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما ثمة وقد يقال ان الوسائط ههنا كفر الكافر واسلام الميت
وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء
صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به [illegible] لكونه عبادة
يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل [illegible] المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول
على ما لا يحتمل السقوط اي وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد
وما يحتمل السقوط او شبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه
لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره والحق ان مثل ذلك
الخ ومن كون المامور به بمطلق الامر عبادة موجبة لكونه الا لاحسن لمعنى في نفسه وعدم الدلالة على عدم
احتماله سقوط التكليف ولو اصرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه لان الكل الى سائر الكتب انه لا [illegible]

على كونه ح

للطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف أو ذكر في شرح
أصول فخر الإسلام أن المراد بالضرب الأول من القسم الأول هو ما الحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما
وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعني ما
يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل مثلا عندي من شرح عبارة فخر الإسلام رحمه الله قوله والفرق بينهما بيان
المقتضي منهم بمعنى أن الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلق إلا بما هو حسن والموجب مناف
بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به ومثل أما ما
أن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعري من موجباته قوله ويتأدى أي طلب المولى
بالجمعة معناه أنه لم يؤمر بإقامة الجمعة حيث يتأدى بها الجمعة والظهر فإذا أدى أحدهما انتفى الآخر
قوله فصار ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرط بعد
ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه أنه وجوب أداء العبادة
يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد
مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله
من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذلك أن التكليف بما لا يطاق لا
يليق عليه عندنا لوجهين الأول أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله
سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني أنه مما أخبر الله تعالى بعدمه ووقوعه وإياك
لقوله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله بعدمه ووقوعه لا يجوز أن يقع وإلا
لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبطل الطرق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والأمر الظاهر
منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يتعرض لمذهب الأشعري بتكليف المحال لأنه نسب إليه لأصلين أحدهما أنه
لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف
قبل الفعل لا يجب لأن استحق الفعل [illegible] عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وبين ضد وقوع
واقع ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعا لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق والإجماع منعقد على عدم
التكليف والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به وإما أن يكون ممتنعا لغيره بأن يكون ممكنا في
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافا
للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كتكليف بعض العصاة والكفار
فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا
فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب
قصده ولا معنى لتأثير العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في بحث الحسن من الجبر والقدر وعند الأشعري
هو مما لا يطاق لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في أخباره فإيمان أبي جهل وأبي لهب مثلا
فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرجه عن الإمكان أي عن كونه مقدورا

لابي جهل

مطلب التكليف بما لا يطاق غير جائز

لأبي جهل ومختار له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه غاية ما في الباب أن الله لا يخلقه عقيب قصده
وإنما فسر الإمكان بذلك لأن البقاء على الإمكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع وقوله العلم تبع
للمعلوم لا حاجة إليه في الجواب لأنه دفع لما يقال إن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة أن
علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ووجه الدفع
أن معنى كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى أنه لا يتعلق به إلا على ما هو عليه فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون
أو لا يكون [illegible] ولا يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعا للمعلوم أن
المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم [illegible] والجواب أن الوجوب
أو الامتناع بواسطة علم الله أو إخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن
أو لا يؤمن باختياره وقدرته يعلم أن له اختيارا أو قدرة في الإيمان وعدمه وكذا في الإخبار وقد يقال في
تقرير دليل الأشعري أن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته
ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال [illegible] ووقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا
عما لا يطاق وما ذكرنا لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخفى [illegible] إنما كان قبل الإخبار بأنه
لا يؤمن ولو [illegible] مكلف بما علم التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده أي [illegible] التكليف بما
لا يوجب القدرة للعبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلا وهو باطل بالإجماع
إذ الأشعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة
مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده والإخبار في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون
التكليف ممتنعا وعندنا مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلا فيلزم الترك
بالمرة ويستحقوا العقاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز
صدوره عن الله تعالى ولا يقال إن [illegible] ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق الثواب على الترك بل اللزوم وعدم
وعدم الترك لأنا نقول عدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل فقد ثبت أنه يجب عليه
ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وإحسانا وهذا قول بوجوب الأصلح فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه
تركه تفضلا وإحسانا فلا نسلم [illegible] عدم الجواز وهو المتنازع فيه بل عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط
لوجوب الأداء فإن قيل ليس الوجوب إلا [illegible] إذ لا يتصور [illegible] والتكليف مشروط بالقدرة
فكانت شرطا لنفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين الأول أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل [illegible] ولنفس
الوجوب ليس كذلك لأنها تتوقف على نفس الصلوة وهو لزوم وقوع هيئة مخصوصة في وقت [illegible] العبادة عند دخول
الوقت الشريف ووجوب الأداء وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة فيلزم [illegible] التكليف الأول أن صوم المريض
والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع
التكليف إلا بما يستطيع العبد إتيانه وإحداثه عند تعلق الإرادة به ولا نزاع لأحد في صحة التكليف بما لا [illegible]

جواز

ان

مثل ولا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل
والقدرة معه قوله لانه قد يشكل انه قد يوجد نفس الوجوب بل وجوب الاداء ايضا لا احتياج الى القدرة التي
منشاء الاحتياج اليها هو الاداء قوله من غير حرج غالبا يعني بلا حرج لانه قد يتمكن من اداء الحج بلا
الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة لكثير لكن لا يمكنه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وقد يفرق بين الغالب
والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام
فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا
من الله لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب
والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت
كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان
المشي في حق الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى للاعمى مع ان ذلك امتداد الوقت
لان القضاء ايضا متوقف في هذه الصورة قوله كما في مسئلة الحلف على مس السماء مثلا بخلاف مس الحوض لانه فيه منع
امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصحة الحلف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يحصل
من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل الشخصي بدون ان يفعله قوله فاما القدرة الحقيقية ثم اختلفوا
في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة
اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كان
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
اعني جملة ما يتوقف عليه تمامه في فصل الحسن والقبح فكذا قال ان القدرة التي هي شرط للتكليف ما على وجود
ادا العبادات هو سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل
يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها
ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف
ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكر لم يتحقق
التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف قبل المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا
ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما قالوا ان
الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم
الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله اوانه جواب ثالث عن دليل زفر من جانبه منع المقدمة
الممنوعة القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب صوم قضاء المسافر والمريض
مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جواب آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني

اعرف فرق بين الغالب والكثير

ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة
لان المفتقر الى حقيقة القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء باقيا
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان مثل ليس
تكليفا بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد و
فان قيل لو على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع الفروض كما
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك لظهور اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ
لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لظهور اثره في المواخذة في الاخرة فالميت يبقى عليه الواجبات
في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا وهو مثلا قيل لا فرق بين الاداء
والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان
مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت لظهور اثره
في المواخذة وكذا الصلوة لفوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة
دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي
هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على
ما زعم المصنف قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب ولا ظاهر
ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله في الدرجة الثانية من القدرة
الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء
في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما ينقص بعض النماء ثم
القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط
بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود
في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ ما كان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكنه بصفة العسر فاثبت فيه القدرة الميسرة
واوجبته بصفة اليسر فالشرط وجوده واما بالنظر الى معنى العلة لانه بهذا العلة ما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا
اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني لو لم يتمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يهلك حتى هلك المال لم يبق
الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان
بالاتفاق فان قيل يضمن في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر مع انتفاء القدرة الميسرة
فيبقى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي

القدرة ع

الثانية

عن استحقاق الزكاة فلم يسقط الوجوب عنه او نقول لحول الولادة المتيسرة باقية لئلا تؤدي الى رجاء على
المتمول ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه وبذلك التقرير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني
ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك مقدار المؤدى فكيف يكون وجود النصاب
من شرائط التمكن والحال ان القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والقدرة
ليس منها ومنهم من لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول
الاهلية بان يكون غنيا متمكنا من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يتغير الواجب من العسر الى اليسر لان
اداء الخمسة من المائتين واداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر ومن ها هنا معنى قوله ونسبة ربع العشر
الى كل المقادير سواء بل ربما يكون اداء الدرهم من الاربعين ايسر من اداء الخمسة من المائتين واذا كان
النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فما بقي من النصاب عند هلاك البعض
لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك
جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي
هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل يبقى بانتفاء البعض وبهذا اتضح ما قيل
ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مستويان
النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صدقة صادرة عن
غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او متوكأ له عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي
عليه اعتماده واليه استناده وقد يتمسك به على اشتراط الغنا لاهلية وجوب الزكوة تارة بان الحديث
فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ لا شرعا يوجب الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء
للفقير والصبي لم يرد اصلا للاغناء الا بالغنى كما ان الصبي لم يرد اصلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان
المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على
الغنى الشرعي بدليل جمع المصنف بين الادنى وحمل الحديث دليلا على توقف الاهلية اعتبار الفقير على
الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي على الغالب من حال
الفقير عليه الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في سلبه الاغناء المأمور به من الغنى
الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المنهي عنه في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين
قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا
تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه
باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للتفضيل فهو ان ظاهر الملائم لقوله خير
الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر
على شدة الفقر ويجزع لشدة الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد التوفيق
الالهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى

عن القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا او لا يبقى له تعلق قلب بما انفق
بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار وان كان غنيا وعلى من لا شق العسل المغني قوله والاحتياج
اي للفقير لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بما
فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من ملك
ادنى شيء قوله لان التخيير يعني ان التخيير الكائن في الصوم والمعنى بان يكون بين امور
متفاوتة بعضها من البعض لحصول الكفارة بكل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة
في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد والله ابن من
لاداء اليسر قوله لان ذا ان يكون المراد نوعه وجعل ان المال هو العجز في العمر بطل اداء الصوم لان العجز
لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بل المعنى
ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان يحقق القدرة اراد بها ملك الماء
او ثمنها لا القدرة الحقيقية المتحقق بجميع شرائط التيسير لانها لا تكون الا قبل الاعتاق فلا معنى لزوالها وبقاء
الاعتاق قوله لان المال ها هنا غير عين بعد لحرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة نوع
من هلاك المال باصابته مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الكفارة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض على قولهم
تشترط القدرة الميسرة لبقاء الواجب لا لانقلاب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر
اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراطها بقاءها انقلاب اليسر عسرا اذ لا
يلزم بموت اهل السرف وهو المالك مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر
والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال والمعنى في ذلك انه ما فوت بهلاك الجنس على
احد ملكا ولا ازال ملكا حقه ملكا وبدلا وانما حق الفقير في ان يصرف محل الصرف اليه ولصاحب المال الى ان
احيانا محل الاداء فلو فيه حبس بين المحل المؤدي من محل آخر فلا يضمن لا انه اذا منع المشتهي المال عن الشفيع حتى
صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني من اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك
لا يجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير او سهولة
فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه
محال عقلا وانما يصير اليسر عسيرا او بالعكس ولئن سلمنا انه اليسر لكن عسير قوله فصل في تقسيم المأمور به
باعتبار امر متوقف به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه
كان باعتبار حالة المأمور به في نفسه فلذا احوله محل الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد
من تنبيه على ان درجة الاولى اي الاولى من ذكرها هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الثاني في درجة الاولى ومن
الفصل اصل الاحكام الشرعية بيني عليه ادلة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت
وما يتعلق بذلك من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلقا ومن ثم المراد بالمطلق ما لا يتعلق
بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
اصلا

كالصوم في صدر النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت العمر قوله اما المطلق فعلى التراخي
اختلفوا في موجب الامر فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما
بالقرينة والمراد بالفور الامتثال الواقع عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من
مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فالتراخي عندهم
اعم من الفور وغيره ولهذا لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاز للفور وجاز التراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة بمعنى الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بخروجه عن قيد الفور لا بدلالة الامر كان للمعارض
ان يقول جاز الفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بالقرينة فيقال جوابا انه لا يثبت الفور فيهما فان الفور دال
ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدمي فيكفي فيه عدم القرينة ولو وافق لمذهب الحنفية ومن ان مطلق الامر ليس
على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان
جعلوا صيام الكفارة والنذر المطلق وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار ولا
انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التقييد بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا انه ثم
القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي هو محل
فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يضيق وقته او لا والثاني اما ان يعلم فضله
كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله
ولا مساواته فالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا والثاني الاداء او سببا لا معيارا
او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الهيئة الحاصلة من الافعال المخصوصة الواقعة في الوقت
والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت فيشترط فيه فوق الصلوة ان للمؤدى
ان زمان يحيط به ويفضل عليه ومتوقف ومشروط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه اذ هو داخل في مفهوم الاداء
ولا موقت في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان الحكم باختلاف الوقت موصوف للاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت
ظرفه الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا يلزم انه لازم بين حتى يستغني
عن ذكره والقضاء المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب
لوجوب المؤدى اي لزوم الاداء لم يترتب عليه حتى كان الموقت فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد لان
الافهام بالاسباب الظاهرة كي لا مكلف بالشرع حيث ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم الحال
والمعتق موقوف على ان السبب نعم الله واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله واستدل على سببية
الوقت بستة اوجه كل منها امارة تشير الى انه لا يقطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يشير الى الترجيح لان رجحان المطلوب
يزداد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كساعة علي رضي الله عنه وجود حاتم رحمه الله وفيه مناقشة
لا تخفى قوله ولتقريره ان نفس الصلوة بفعل الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكون في اوقات مخصوصة والتسلسل
غير وقته ولا ملازمة في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الاحوال او الشروط الا انه
لا شك حينئذ في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب

قوله والتحقيق ان الوجوب يتحقق بالوقت مثل اقتضاء نفس الطلب دون الشيء مع الشيء امارة كون الحال علة
للشيء قوله فان التقسيم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على
سببيته لجواز ان يكون شرطا له ونقض ابن الحاجب على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة
على الحول الذي هو شرط الوجوب للاداء وفيه ان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل الوجوب للاداء والتقسيط كما انه عليه كلا
وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس
الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت
باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وفي قوله ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة الست
ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ثم هو سبب لنفس الوجوب
ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب
القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد
المقارنة للموقت المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان ومثل هذا معنى قول محمد الاسلام
لهذا ان لو كان الوجوب جبرا من الله بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله
لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب
وسلامة الالات فتعين ان تكون مع الفعل وفي صح لكن في بعض نسخ النسخة حيث قال ان السبب
موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولكن لم يشترط القدرة سابقة على الفعل الا ما قبله نفس الوجوب
وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فوق الاداء فيعتمد القدرة ولكن كانت الاستطاعة
مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع
الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا
معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب الا وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء
والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب
عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زوال
المانع وحينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفور في الزمان الثاني قضاء نظرا الى ان المعتبر في وجوب
القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم
بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق
اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب
بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين
رحمه الله

الشهر ثمن

بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته فيه عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء
نهار الدنيع والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين
الامساك واداء الامساك وكذا ... مثل الاكل والشارب كانا فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه
وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب
ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات
والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تنادرنا بسبب تلك المعاني وتشغل الذمة بها وبالاداء وجود
الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون المتحرك والساكن من العبد اداء لها فعلا
ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بين زوال النوم ما كان يجب في الوقت
لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكافر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
واوجب الصوم على المريض والمسافر فيعلقا باختياره الوقت لحسنا ووجه فان اختيار الاداء
في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بينهما بخلاف الواجب المالي
فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال يجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال الذي
وضع في بيت الصبي مال معين واما الاصوليون الى الاول فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق
فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء
عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتصف ذلك الفعل
قبل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وقال في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصوّر في الذمة ووجوب
الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي لان المال لم يكن في وسعه ذلك فيقيم مالا آخر من جنسه مقامه فيحصل الاداء
والخروج عن العهدة وجوز كونه ذلك المال الواجب ومن هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق
بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور بمجرد عبادة او لا يعقل
ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة
النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود
تسامح والمراد لزوم الاخراج وقد ذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب
الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به والحاصل ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود
هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالحق
في كل منهما صفة لشيء آخر فهما وجها افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة
النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب
واهلية المحل وايقاعها من هو لازم غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى
الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا

بين المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب
لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون
لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وليتهما كانا لازم الوقوع لزوم
الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون
بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص
بانيا عنه اياه فلم يثبت وجوب بل ... وجوب الاداء وكانت تسمية ... في ... النفس عنه فان المولود
في رمضان قبل ان يوقع الفعل بدون زوال العقل ... والمشتري بالنيه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند
المطالبة ولا للنائم الايقاع ولا الاداء ... الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء الثمن
في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله والاداء عليهم
لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب وانما بالمها ...
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب
واحد لا على التعيين قوله والا لم يبق القضاء من وجوب الاصل لان الاتيان عند المامور لا انه تكلف نفس الوجوب
على ما قيل وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء لان المطلوب فلا يكون نفس الوجوب فيما ثم تركه
ويفسر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه وتكليف فيه انه يتم ثبوت القدرة
في مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه
قوله كذا ذكر فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تقليل لكون السبب عند الخطاب
وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما
الانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية
وهو المطلوب ولنا ان نمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم
مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر
كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود
حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط
وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق
من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يقاتل
بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف
فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب السبب الداعي الموجب المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية
الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب ... ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه
ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يدل عليه السبب ايقاعا او غير ايقاع
لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي مثله دفع لما

كون الوقت سببا للصلوة

فان قيل ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم
اذا كان الوقت لا اختيار في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والاخر هو مطلق الوقت حتى يقع اداؤه
في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بل يدل انه مؤدى بنية الفرض والاداء ولا
يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عنه وقت على ما سياتي والا فالبعض
اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم
احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الاول وان قلنا انه وجبت في الوقت لزم تقدم
وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا ان الاخير فيه نقض للاحاطة والسببية
التقدم وقد تقدم الاول فاسقى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت
على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بعد ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين
والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو المتقدم سبب لنفس الوجوب
لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا
الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب
فلا يجعل للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى
يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة
فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين للسببية لعدم المزاحم والا انتقلت السببية الى الجزء الذي
يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب ح هو جميع الاجزاء
من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا
بعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه
السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نعلم انتفاء السببية
عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهو لا ينافي الانتقال
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء
وبهذا تبين فسخ ما يقال لو توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب
يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين قوله
فلما لما كان الوقت كله بحيث ليست في مفهومها اذ لا معنى لسببية الاول للكل وعبارة فخر الاسلام رحمه الله
ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي
يعترض على ما وجب سببه كاملا كما في الحادثة نقص كما في العصر ويتوقف الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة
والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على ما يقتضي كلام المصنف حيث
صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت لا يمكن وجه الاحتراز عنه ان ليس في وسع
العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا بمثل

الاداء

الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت
الكراهة كما في الفجر وما قبل المغرب لا بخروجه ووقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف
وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت
كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بلا فرض الفساد ممتنع في العصر دون الفجر
بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت للصلوة في الجملة بخلاف الفجر اذ في الطلوع
دخولا في الكراهة وفي الغروب خروج عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه
لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متيقن رخصة على ما هو في الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت
بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالطروة وذهب بعض المشايخ الى الاتيان بمعنى سببية الجزء المتصل بالاداء
ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي
بازائه والجزء الاداء وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب
سبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء
الملاصق على ما مر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت
الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فيبقى ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا
في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة
فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت تحليته وثبت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل وقيل
يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كالذي يحسن الاسلام وقد يجاب بان الاداء الصحيح
الكامل يجب القضاء كاملا لانه جعل الكل الصحيح على الاقل القياس قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت
وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عنه كل الوقت
لا انه قال فالمودي في اول الوقت الا يكون اتيانا بالاداء الواجب ويأثم به لانا نقول بل الشروع يجب الاداء
ويتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم هو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب
الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا نعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع
وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فيما له اختيار ففعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء اذ ربما لا
يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فيها بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فتعين به ذلك الجزء
ذكر الحبر وقد تقدم كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والطعام لا
بعين شيء منها فتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء بفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المختصر هو الاصح وقيل بعده لا كما قال في الموسع انما يجب في اول الوقت وفي الاخر
قضاء او يجب في الاداء وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي الحنفية ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او

الواجب بالنسبة الى كل احد شئ آخر وهو ما نفوله او الواجب واجب معين لكنه يسقط به وبالآخر

قوله لانه اى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف بداى

علم مقدار الصوم به كما علم مقادير الاذان بالمعيار واما التوقيت بمعنى دخوله فى توقيف الصوم على

ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له فى المعارضة بلا شكلت قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اى لا اخبار

عن الموصول وهو بعلية الصلة للخبر عن صلوحها لذلك اى الخلاف قولنا الذى يرف الالا رجل عالم على ان

لا ظهار من هذا شرطه فيكون على السببية ادلّ قوله وللنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان

والاصل فى الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على

سابق وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لكن معناه على اعتبار العباد فالمراد

الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفضل الوجود الحسى مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعنى ان السبب اما

الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث ولكن الخطاب بلا دليل صحة صوم المسافر كالمريض

فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب

لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات فى اوقاتها

يتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب

مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه

ليلا بلا يتقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول الليل من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق

بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب

الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه لمكن اسم فى آخر الوقت

وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها

وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن

دفعه الا انها امارات تثبت المجموع بها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب

الاداء آه عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه اى حق المسافر بل حق ادائه وسلم

ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق ادائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان

لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهذا رواية ابن سماعة انه يقع

عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل

يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وفى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح

انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف

اطلاق النية منه الى صوم الوقت كما فى المقيم فان قيل كيف جاز ذلك الاهلاك الكتاب بالكلية قلنا

لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن الوقت وذلك بنية صريح النفل او واجب

آخر

آخر قوله فى هذا الكلام نظر اجوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم وسولى الرخصة لحقيقة

العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشير به كلام شمس الائمة فى المبسوط

من ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا وما قول المريض الذى يطيق الصوم ويخاف ازدياد

المرض قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابى يوسف وهذا الدليل يرجع آخر

على تعيين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يخطر النية فعند

زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان ديانا باعتبار

ذاته بمعنى انه يجب الجاد لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اى وصف وجد يقع عن الحق

كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن الحق على

سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وذلك لان الاجير الخاص ان المستحق فى الاجير المنزل

هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة

فانه يخرج عن العهدة فان قيل اشار انه ادفع الى الفقير بنية الزكوة لا يخرج عنها فما يكتب

بالهبة قلنا المراد الهبة معرفة او الفقير المجهول والكلام الاول والجواب ان تعين الوقت للصوم لا

يوجب ان يكون استحقاق لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه يكون جبرا له احتبار العبد فى صرفها فلا

يصلح عبادة وفيه لانها الفعل الذى يحصل به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره

فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين

امساكه الذى يكون فيه لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر ولا امساكا من صفة القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا

قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يخرجه الى صوم آخر

قلنا لعدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر عاد لنا

ان الاعتراض بان الامساك اجنبى اجنبى انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما

صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا عوض

عن الشروة لكنهم لا يلتفتون الا ان معنى النص حصل باعتبار المحل ومعنى القربة حاصل بالمحل الحصول الذى هو

للهبة من الفقير ولهذا لا يمكن الرجوع قوله وقال الشافعى رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير

ان يصير مستحقا للذبح عن العبد لزم تعيين نية الفرض للاحتراز عن الجبر فى صفة العبادة بان يكون امساكه على

قصد القربة للعبادة المفروضة باختيار العبد اذا بنى والحسن ذكر ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا

يختلف ثواب فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا

عن الجبر ونفس المجاز انما يكفى للعين لا لنفى الجبر واثبات القصد واما تأدى فرض الحج بلا تعيين

فانما ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه تأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية

ولو فى الصحيح المقيم والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين لان النفل انه لا يحصل التعيين باطلاق النية

فان لا اطلاق في المعين بعينه كما اذا اتى في الليل اليه وحده وقلت بالنسبة يعني هو الاحصار و
لا اقبال فلذا قلنا انه لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوبت مطلق الصوم يعني هو الاتحاد و
الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي
النفل او واجبا آخر كما لا اشارة الى باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف .... والوقت قابل للاصل دون
الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اصل الصوم
فان قلت الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هنا سوى النفل
فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما
واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان
وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة
الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الذي هو
نفل لكون ذلك ايضا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك
النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاشكال
بان لا نسلم ان وصف العبادة تكون بقصد العبد بل هو الالزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وقيل
ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يعبد على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد
بقلبه التوجه بفعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية
لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في
نفس الامر ذلك كما ان الحاصل ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الغاسل انه ليس باخ لفساد
على ان انه لم يكن هو لا آخر لنا فاسد قوله فيتمسك الكل لعدم التحري لا انا نصح البعض فيصح الكل لعدم
التحري لانا نشك الصحة وجود فيقتصر الى صحة جميع الاجزاء لخلاف الفساد واتفاق نحن في باب العبادات
احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وما ولا اجزاء متعسر وحرج فلا بد
من التقدم عليه بان يوجد في الليل اذ عسى له من الجزء الاول ولا يطلع عليه عزم على الترك فيعتبر
مستديمة كالنية في اول الصلوة لحول ما فيه الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا
تعتبر لكونه على ما مضى من الامساكات لان الشيء لا يعتبر حاله اذ انه لا تصح حقيقة كالنية في خلال
الصلوة لا تعتبر مقارنة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة مقارنة بل نجعل النية الموجودة في الوقت
مقارنة المقارنة لبعض اجزاء اليوم محققة بلا كما ان النية المتقدمة التي لا اتصال بها من اجزاء اليوم
تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في ان ما صح الصوم بالنية المتصلة من جميع الاجزاء فلان يصح بالنية
المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال
فان قيل الموهوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر حقيقة بان يعتد وجوده في حكم الباقي تقديرا على

طرأن

طرأن العدم على النية المتقدمة بالامساكات الموجودة بالعدم لا اصل فلا معنى لتقديرها حقيقة قلنا كما ان المتقدم
يحعل كانه تقدر فكذلك المتأخر لانه بصدد الكون وايضا يحصل الاقتران ببعض الاجزاء يعتد به الاقتران
بالكل لانه من حيث كونه صوما واحدا امساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بشيء منه مقترن
بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيحصل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها
فان قيل البعض الاول يفسد بلا نية فيفسد الصوم وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا نسلم انه
لا امساكات المتقدمة تصلح للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت
فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك
البعض له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل والطاعة قادحة في اول النهار
لعله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا سيما
فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة
في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب
دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه
وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة
بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم لا
ان فيما بعد نصف النهار يترك الكل الى خلف وفيما قبله يفوت الاصل والخلف جميعا ويفوت الصوم لا
لا اقل من مقابلة الاكثر في حكم اليوم واعلم ان المراد بنصف النهار هنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار
الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها
والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا
للشافعي رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك
ولا اهلية في اول النهار وايضا وانه يكون صائما من اول اليوم حتى اثيب بصوم الجميع لكن ادراك الامام في الركوع
قوله ومن ما الجنس يعني كونه صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا قبل الصوم وان كان من القسم
الثالث من حيث ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت
له لكن الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيينه وقت المكلف
انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيوثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى يتصرف الى ما تعين له
من الوقت والاثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا يتصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت
قد ثبت والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت
لما لم يكن معينا للصوم افتقر الى نية من الليل ومثلوا بالنذر المعين ليس من القسم الثالث
ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه
فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا والاشكال

ان النذر المعين لان لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في بعض الوقت دون سواه حكمه اقتصروا في مثله
القسم الثالث واحكامه على ما يكون اشبه بالقسم الثاني نص وان النذر المطلق لا اثبات الوقت في النذر
المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا ظرف وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار
المعين خارج متوقف عليه الاداء في النذر المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لان الاول علم شرطية
الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا غير يوم لكونه
شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان تعين الوقت لو كان موجبا للتعيين لما صح
النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع لا اصلح في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان
فكما في اقتران النية بالكل وحقيقته ان الامساكات المقترنة بالنية تكون موقوفة والهلال ما هو مشروع
في الوقت وهو الفرض في رمضان والنفل في غيره الا النذر المعين والنفل في غيره كذا واما الواجبات
الاخر فانما هي محتملات فاذا اصابه نية قبل نصف النهار نية ما هو مشروعات الوقت وهو عبارة
انصرفت النية والاما فيه الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف ساير الواجبات قوله و
اما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك ان وقت
الحج بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستوعب جميع اجزاء
الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما
بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وذلك فاضل على الواجب حتى لو اتى به العام الثاني كان اداء
بالاتفاق لو فوته في الوقت الا انه عند ابي يوسف رحمه الله تعين مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول
وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع الا حجا واحدا وعند محمد رحمه الله يجوز
تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادركه وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء
الوقت في الصلوة وان مات بعد الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم بسبب الاشكال فان قلت
كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج انه لما تضيق الواجب في العام الاول عنده لم يجز تاخيره عنه
على قول ابي يوسف يعني ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما كان التوسع
وجاز التاخير على قول محمد يعني ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت كلام ابي
يوسف بالنظر الى الاحتياط لا الانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وكلام محمد بالتوسع
نظرا الى حال الانسان لا الانقطاع التضيق بالكلية فلذلك ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فعلم ان
ان وجه شبهه كلا من الظرف والمعيار عند كل منهما الا ان الظاهر الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي يوسف
والظرف عند محمد قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعيين هنا بسبب تعارض خوف الموت لا انه
اصل فان ثبت بعين الشارع فظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بعينها لما ذكرنا
من ان افعال الحج لا تستوفي جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت بمعنى ان كل واحد من الوقوف
والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من

طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الاقوال
قلت الاول اسهل لان تعين اللازم على عدم اللزوم والثاني اسهل لان تعين الحق على عدم الحق ودون اقوال بمسئلة
صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فلا تكون في مضمون
الشرط الذي ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو من فروع اصول
فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكفار اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل للاداء فكان اهلا
للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا للثواب للآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب
بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع شرط
تقديم الايمان لانه راس اسباب اهليته احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان هذا الفصل
بما ذكر خطار فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها قال التوجيه الصحيح ان الكفار
هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد قال ان تحققه مع ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صرح المسئلة في جزئي من جزئياته
وهو تكليف الكافر بالفروع فسميت المناطرة قوله في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة
ومعناه انهم مؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في
الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ
ديارنا ما وراء النهر انهم لا يخاطبون بادائها وهو قد السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهم الله وهو المختار عند المتاخرين والاختلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر وان علم وجوب القضاء بعد الاسلام
وانما ظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الاعتقاد اذ ذلك في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما يتعلق بهم بترك
كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية
دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد يتمسك بها على ان محل الوفاق
ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية حجة للقائلين بالوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب صاحب الكشف بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب
على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل الا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين
في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة والاجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين
من سورة والخوض لكذا او تكون للاحتياط عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلت الاجماع على ان المراد تصديقهم
فيما قالوا والحمل على بعضهم ولو كان ذلك باطلا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا
بكذبه كما في الآيات الاخر وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين قوله واما عندنا
فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها وصار المعلق بالشرط

هو الامر بالاعلام لا نفس الايجاب قوله وان الاداء بالعبادة لينال الثواب اجيب بانه لينال الثواب على تقدير ما
لا ثبات به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب
وعلى الاول عليه انما هو على تقدير تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه الحق
لينال الثواب مع ان الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يكون شرطا ويتوقف الوجوب
الزوج الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربع لا يثبت له الا ملك ليس له ان يزيد وجوب الايمان
بالامر المستقل الوارد فلانه يثبت في حق الزوج قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك
الخ للشافعي بالاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة بانهم
عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم بالاول فهو ان المواخذة على ترك العبادة ليس عن التزام
وانما المواخذة على ترك الاعتقاد والوجوب على ما هو قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب صحة اداء
الصحة انما يبتني على ورود الخطاب وتوقفه لا على تعلقه لكن والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو لسقوط
تعلق الخطاب في حق المودي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على ما مات على الكفر
بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية ومن مسلكه حمل المطلق على المقيد
ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند ان فيه بل التحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف
في كون العبادات من الايمان قوله ولكن لا دلالة الصحيح لا يتأتى انه خرج لقوله تعالى ان الله اعد لهم ما قيل
لانا نقول مثل في السيئات وفي الصلوة من الحسنات وقوله تعالى ان الذين دمن الايمان فسطل بالردة

قوله فصل النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب الكف عن فعل استعلاء
والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر النهي المتعلق
بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا
او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وتفسير الشرعي بما يتوقف تحققه على
الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وعقود الا يتحقق من المكلف من غير توقف
على شرع واجيب بان الشرع هو ليس الفعل واما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يترتب عليه شرائط
ويترتب عليه احكام فلا يتحقق الا من الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ولكن
ذلك في الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فتفسيره المصنف
بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها
لم يحكم الشارع بذلك الفعل والحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل
الحسي من الحركات والسكنات ولا يرد ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا
فينهى عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي محمول عند الاطلاق
على القبح لعينه الا بدليل او قرينة وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فلذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه

فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق
على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه قال الشافعي رحمه الله بالعكس وتحقيق ذلك انه
هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع
الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع
فيما نحن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لنا في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم
الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا
فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله باطل عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل
الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة
رحمه الله يصح باصله لكن لا نفس لوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل
الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام
نهى عن صوم يوم النحر ايهما نهانا عما يكون او عما لا يكون والنهي عما لا يكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي
لا تطر وحقيقته ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى
بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان
ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى
ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما
وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي
ولا احتياج الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما
وصلوة لا عن نفس الامساك وان عاد المصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وهو ان النهي عن
البيع الذي معناه اللغوي قبيح معناه الشرعي وذلك لصاحب التلويح ان وجود الفعل المشروع بامكان
بفعل العبد وباطلاق الشرع فالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله
فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته
عبادة فالى الشارع فمتى نهى يوم النحر لم يبق صوما مشروعا وعامه بقا تصور الفعل
واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص لا يعتبر اعتبار الشرع
لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الصبح الى الغروب مع
النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار صوم يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب
عليها الثواب وحاصل الكلام ان هاهنا وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ المعتبر
في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح والا لزم باطلا انا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات

المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والاركان وثانيهما انه لو لم يكن شرعيا لما كان ممتنعا فلا يمنع عنه
لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك
الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة المحدث
وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع
تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي
الصحة ولذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصح الالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح
للنهي وحاصل الكلام انه ان اراد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا
نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كما ذكر
ولا دلالة للنهي عليه ... على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه
يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان والدال على الامرين وذلك بان يحمل القبح على الغير
وهو اتفاق الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون لمعنى في المنهي عنه
بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله نفيا قوله و
البعض ... ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة
في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال بسقوط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب
القضاء والحنابلة انها تصح ... المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون
مأمورا به لتضاد الايجاب والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال
اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو
من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالعين لا يكون من جزئيات المأمور به قوله مما يستفاد ان
قلنا النقض ... هو نفس المأمور به والمنهي عنه لا ذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما
وانما اللازم الامتناع لو اتحد جهتا الايجاب والنهي وليس كذلك لانه يجب من الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كما سبيل
اذا قال للعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك
المكان قوله فمثل الحر القبيح يكون قبيحا لعينه ... اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه يتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل
او وجود اجزاء غير متناهية ... موجود ان به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء
لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون مثلا من قبيل القبيح لجزئه وان
كان داخلا فيه يتسلسل الكلام الى نتيجة قوله فعلم من مثل قد سبق بان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون
حسنا لمعنى في نفسه ويتحقق المعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا
هذا هو حاصل لان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا انما يكون حسنا بجميع اجزائه
لان الحسن عنوان الوجود والقبح عنوان العدم ووجود المركب الى وجود جميع الاجزاء كلا في العدم قوله بل واقع كالطهارة
بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة ما ... مطلقا او غير ... على انه مطلوب للغير لما ذكره

المأمور به قوله واما الذبح وهو ما يكون منهيا عنه لذاته وما هو به بالعوض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا
لانه بمعنى الحسن لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح
بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروج عن السببية لثمرات المطلوبة
منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته
او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان مثل القسم هل يكون شرعيا يترتب عليه آثاره
ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشرط كافية فيه فيجب قلت يجب ان تقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
ثم لا اختيار في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما
لما سيجيء قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو
من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل العقد شرعيا مفيدا للملك
لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في
مثل المقام قوله والربوا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان قدر الربوا عما وضع مالا
من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض يستحق بعقد البيع وهو ... على البيع بالشرط الا على
الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو ... وسيلة الى المقصود اذ
لا انتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن ... الشرط
بمنزلة الآلات للصناع فنفس البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه
او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح ثمنا لانها مال لان المال ما يميل اليه
الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصلحة الآدمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية
اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة
وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لمعنى الاوقات
باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم متصل به ومعرف به فكان بمنزلة الوصف اللازم
خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه
او هو داخل في مفهومه وبهذا يتضح ما قيل لا يلزم ان يكون الاجابة مغايرا للصوم بل هو عينه لترك التلبس
فانه عين الترك وبالعكس وفي الطريقة ... ان النهي ورد عن هذا الصوم فيصرف الى الصوم ... الحقيقة بلا حكم
للاول بدليل وجوابه ما سبق من ان الاصل في الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبيحا لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان
مشروعا وايضا هو ابطل الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه
الايام ترك للمفطرات الثلاث وللاجابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة ... ومن
حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والفعل الاصلي للصوم من الاول
الا لا اختصاص هذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاصل اذ التزم الاكل والشرب والجماع بمنزلة
الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فكان الاجابة صار بمنزلة الوصف كذا المفطرات

الثلاث عملا بالاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله فاسدا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله
لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم لنفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله
وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية والنذر
انما صح باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان قال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في
رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان
الغد يوم حيضها اما اذا ذكر ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق
ذلك ان النذر ايجاب بالقول والنهي يتعلق بالفعل والمشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا
تمكن التصور الحسن ومثل كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي مات فيه الفارة لامكان الانتفاع به
على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لانه اتصل النجس بهما قوله واما الصلوة تشير الى الفرق بين الصوم
في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يصح الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة
دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور
لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب منه يكون جزءه في الكل لا اسم كالنهار وقد لا يكون كالحيوان
والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم
ساعة فيكون كل جزء منها صوما لكونه صوما فكان ما التزم منه النفل مشروعا محظورا والمضي انما يلزم
لابقاء ما التزم فلا يلزمه هنا لما فيه من ارتكاب المعصية وهو حرام ولحب الترك قطعا وان كان التزم العمل
مشروعا واجبا لكنه محظور فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيرجح
جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان اجزاءها من القيام والقعود والركوع والسجود
لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يثبت بالتحريمة في العقد عبادة لكان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي
عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة
وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي
امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية من ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسد
فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء قوله ومنه الفرق انما هو اذا شرع في النفل اذا اعترض
في هذه الاوقات واما في القضاء والمنذور والوقت المطلقة فلا تتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او وجبا
لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق جمع ملقوح تعالى
يحب الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس الثمن ركن البيع لانه وسيلة
الى المبيع لكن لا انتفاع به لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الذي يدل
على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم يصح مفهوم البيع لا يكون بدون
الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي واللفظ بصيغة البيع لا يصح بدون وجوده كما لوه وكنا بخلاف
الثمن قوله وكذا اي مثل بيع الحمل ميزوا الملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان الا في ان النهي فيه لا لذاته

الملاقيح جمع ملقوحة

ذكر الثمن كالبيع الا انه احتفظ بان البيع لا يصح بدون ح

اد لا نهي هنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود
انما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد
وهو وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان مثل النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال والاضافي قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى الجواب
اعم وانتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي
مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك
فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لان النهي
انه في المحل اعني بين زوال هذه العوارض الثلاث البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم
بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه
وسبب الملك عنه لا يلزم ان يكون معصية لاداء ان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله
فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة التي تقرر من ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه
بالاجماع على ان القبح لعينه لا يثبت حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسبب
المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسبب المعصية
رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلاثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع الذي لولا ان مطلوب المناقض
بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السؤال على انه اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة
فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بسبب لحكم شرعي فيلزم
ان لا يكون الافعال التي تقررت سببا للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع الذي تقرر نقضا للنتيجة وغير متوجه
للقدح في المقدمة مع انهما امران شرعيان ثم استشهاد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان
شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة
الشرب والزنا ولهذا اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة
ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غني عنه
بناء على ثبوت الملك منه بالاجماع ونبه على فساد ما يتوهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه
لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم استفهام لحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا
للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب التغيير بالكسر وزيادة دالة على ان هذه الافعال المنهية تصلح اهلا
للاحكام التي كونها لكونها نعمة اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت
المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والنفقة عليه
للاجماع قوله كالاستمتاع بالحرة لا يجوز لقوله تعالى عن البغي ودار ذلك ففاعلوا لكن هم العادون وقوله عليه السلام ناكح
اليد ملعون قوله ثم تتعدى منه اي من الولد الحرمة الى الطرفين اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء و
الامهات الا انه تعالى في حق الشاهد ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم وحواء حيث كانت

امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالآباء والامهات ومنع تفسيره بالآباء والاجداد والامهات و
الامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا ينتهي الى الآباء وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا تنتهي الى الامهات
حتى لا يحرم ام الزوج او جدتها على اب الزوجة او جده فان قيل سبب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية
فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا وينسب الى كل
بعضه من الواطي واصوله وبعضه من الموطوءة واصولها فاذا صار الكل انسانا ثبتت البعضية منه الى الواطي
والموطوءة باعتبار انه جزء من كل واحد منهما فقد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكأن
كل واحد منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل في حق
ماس الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة
الى الاطراف دون الاسباب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد
وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا انه شيء مخلوق من ماء امتزجا
امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال النبي عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قبح له على
تخصيصه بمولود معين لان الناس لا معنى لانضمام امتزاج الماء والاخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع
وقد نشأ منه ولد الزنا اصلح ممن ولد الرشدة في اولاد الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه والمراد
ليحض ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول شهادته وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير
ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب
منه لما ساغ الملك قبله فلم ينتج الغاصب ولم يسلم الكسب قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان
او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث
كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون التضمين بالقيمة
جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر
متى ما عليه صحة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال
الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط التضمين بالقيمة والولد
غير مضمون بالقيمة وليس بتبع كذا سبب فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض بل ثبوت
الاصل فان قيل ينبغي خلافه كما في التيمم لا بدل بينا بدله كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على
الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند التضمين بثبوت ملك البدل
احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما
اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا اثر له في ملك الغاصب يعني ان ملك المالك يتعلق بالزوائد وان لم يتعلق بالاسباب
فهاهنا في زوال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا الى خلف في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك
في جميع الصور عن امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الوقوع باداء الشيء فلا يكتسب الا عن الفرقة

كما في المدبر لعدم السلطنة قوله او سواء ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب
في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون لا صلح الواجب الرد والقيمة لا انه خلف عنه ذكر في المدبر لتعذر
الزوال الملك في العين بخلاف الضمان الذي هو بدل ملك اليد لضمان العين لحصول [illegible] لا عن العين عند
احتمال الحادثة شرطا [illegible] ملك العين كما في القن ولا يعتبر بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما
الاستيلاء فلعدم [illegible] انه الا دليل على كون الاستيلاء متناهيا لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء
على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اي كون الشيء محترم التعرض محصنا
لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء
فكانوا في حق الخطاب [illegible] عصمة اموالنا غير ثابتة لمن لم يبلغهم الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام
يكون استيلاءهم عليها كاستيلائكم على الصيد ولما كان منشأ ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في
زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال
محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار [illegible] استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فقد زال الاحراز الذي هو
سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء فعلا ممنوعا له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد
الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمسلم للصيد قوله وسد العصمة
ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو
نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهوم بين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده
ولا في اللفظ للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل
هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه
ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن شيء ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم
من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص امر الوجوب
فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا كان الضد كالحركة والسكون ومنهم
من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في الكتب
المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا فمكروها
وكذا عكسه ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك
الزمان سواء كان [illegible] ونوى دخول الامر بالخروج من الدار فيباشر ضدا يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع
في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد الضد
المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق والردة والنهي انه لكونها من افراد
الكفر وفي النهي عن الشيء لا [illegible] واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل
هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه [illegible] قوله
وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان

لانه في المعنى نهي عن الكتمان مقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى
والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح زوج آخر ووطئ
آخر مقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن
التزوج ومثله تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول لان فيه بحثا وهو ان المعتدة
اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما رأت من الاقراء
من العدتين وعند الشافعي رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذلك
المدة تعين للركن الذي هو الكف كتعيين الصوم الى الليل ولا يتصور ان يكون من شخص واحد في مدة واحدة
كادائه صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالكف ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح
والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر سبب النكاح للحكم بعد
انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما بنفسه
فلو حصل ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك
تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى
انقضاء مدة ولهذا سمى الله تعالى المدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او الواحد انقضت بمدة واحدة
كما في الامر بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين
متجانسين كجلوسين قوله والمامور به بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما
فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به
في زمان بعينه حرم القعود فيه قوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب
لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته
كان سنة او واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط في احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار
ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون
لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا انه ضد لبس المخيط لانه يمكن ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك
مفوت للبس ضده لان قوله مثل مبني على اعتبار ان من ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا كل ما ينافي القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق للاصطلاح المنطقي من ان الضد
يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد
على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف
وعند محمد تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في محل هو فرض وقت
ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع
نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر رحمه الله وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على
النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة

بحقيقتها

ثم ذكر

الركن الثاني في السنة

الابهام فيه انه يحتمل ان يكون الضمير في انه راجعا الى الاصل الاول في الكتاب ويحتمل ان يرجع الى الله وهو الظاهر

بحقيقتها وهو ظاهر او بما هو لها كما اذا كان في مكان وضع الجبهة نجس فان النجاسة تصير وصفا للمكان
باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فيصير لانه يصير حاملا لما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا التصق
الى ما انه لا يتوقف عليه التقرير ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستهل لكل عسير وهو على كل شيء قدير
قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والنص
بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال
الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله الا على
الى الادنى في المبلغ وهو السماع او المبلغ وهو التبليغ او الواسطة وهو الضبط وعن قدح القادح فيه
وهو الطعن وعما يختص به على خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها
نوع تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر
فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل
الفعل ايضا مما يتعلق بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالمتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف
الامر والنهي بها ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته
في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله
في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا ينحصر في حد مضبوط وفيه احتراز عن خبر
قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط الخمسة او اثني عشر
او عشرين او اربعين او خمسين فيه لا [illegible] قوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عطف للتفسير
تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر
جمع غير محصور يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين
الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة
بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى فلانه لم يتواتر في جميع
شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية
لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر موجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور
على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عادة بمعنى ان العقل يحكم
حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى
سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب ولا حسن ان نجد انا من انفسنا العلم الضروري بالبلاد
النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار
ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان
وجواز تخلف المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فانه [illegible] جواز الكذب على كل واحد [illegible]

الحديث المتواتر

جواز الكذب للآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فيجوز كذب كل واحد جواز كذب
المجموع وايضا يلزم القطع بالشخص عند تواليهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كان قطعيين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم
الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري
فلا يستحق الجواب لشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد
وتوالي الشخصين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة
وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين
وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن
من وجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان
جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة
الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة
صورة ومعنى والمشهور معنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن مما يكون
فوق الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يدل على الظن بحيث يكون بمنزلة خبر الواحد
قلنا اصحاب النبي عليه السلام منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق بحيث الظن
بحجة اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول
فيوجب علم طمانينة وليس المراد تنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب
والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر
واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث
وتدوينها في الكتب وفي كلامه رحمه الله اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة
الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد
قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما
جميعا ووجه ذلك ان المجهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد ذكره بقوله تعالى والتفقه ما ليس لك به علم ان
يتبعون الا الظن على ما استدل به العمل بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بوجود الملازم على وجوب
اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وهو غير موجه الا انه احتمل على ظهوره وهو ان
اتباع الظن ثبت بالادلة والعموم للأشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما
كان او غير جازم والظن يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى
والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر

فدل على ان قول الآحاد موجب للحذر وقد يجاب بان المراد التفقه في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال
على ان يكون لعل للترجي او الطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد
من كل ثلاثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة
حين اتى بطبق رطب فقال سلمان صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال سلمان هدية
فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام ومنها اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون
وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب
قلنا انها مفيدة للتواتر وان كانت احادها الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم
وان لم يبلغ التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم
كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض
اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة دليلان
مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريرهما الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل
الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل الفروع
وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال
الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر
الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند
اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب
علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب
وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل يكتفى فيه بخبر الواحد
واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد يثبت فساده وجوابه ان الاحاديث
في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فيوجب الايمان
كلفنا به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان
معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان
يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر لم يجز العمل به في القرن الثالث لا الاول وان ظهر فاما ان يشهد السلف
بصحة الحديث فيقبل او يرد او يقبله البعض ويرده البعض مع نقل الثقات عنه فان
وافق قياسا قبل والا فلا قوله وحاصله يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس
حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك القياس ويعمل به لا يوجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى انه

ان ثبت بنص آخر على الحجر في الالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
ظنيا فالتوقف وان ثبت بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس
ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف
فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر من حيثين الاول ان الخبر يقين باصله لانه
من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الوهم والنسيان
والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع ومن
ابعارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعيا يحتمل ان تكون
خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر
فيوخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم تمسك الصحابة القياس بعموم وان المعنى
وان كان آحادها غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي الموصوف بالرواية دون الفقه
ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها الخبر اي غير موصوف بالفقه لا يقبل عندنا وعنده يجب اما
اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل او تعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي هو العلة ووجود
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل او نفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث
بلفظه ولهذا لحن في كثير من الاحاديث بسكر الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتدوين الفاظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير الموصوف بالفقه وقد
نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما
روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه خبر ابي هريرة رضي الله عنه في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما
للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى
فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب واجيب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه
خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام
الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله لحديث المصراة من صريته جمعته والمراد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظن المشتري كثرة اللبن وقول المصنف
ليظنها المشتري سمينا فيه نظر ولكن لكل مجتهد روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر وفي رواية بخير النظرين وفي رواية من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث
ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد
على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فكيف يكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة

والاجماع

والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان حتى يلزم المخالفة لانه لو فسخ العقد
ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملك اللبن له
فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح ومن التكلف ذكره المصنف وفخر الاسلام
فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة
واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ الكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنسخ القياس انما
حدث في القرن الثالث وسيصرح المصنف في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذه الكناية عن كون مجهول العدالة والضبط
اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا في حديث او حديثين فان قيل قد اجمع على عدالة الصحابة ثابتة
بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة
النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن راى النبي عليه السلام سواء طالت
صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول
قوله في بيع نصيب الابا واصحاب الحديث بكسر وتهاون قوله لما خالف القياس عنه وذلك ان المهر لا يجب الا
بالفرض بالتراضي وبقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا مات احد المتعاقدين قبل الايها سالما لم يستحق عنها
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله لحديث فاطمة بنت قيس لما طلقها زوجها ثلاثا
ملوما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده السلف
الا ان يجعل الاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير القرون القرن الذي
انا فيه وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلت الخيرية تختلف
بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة
العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما
باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام
الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمان مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق
السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي
الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر في حق طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل
على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض
الصغائر والمباحات التي تدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع
مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا اختفاء في شمول الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر
كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط فلا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا

بين الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله عليه بقوله وهو من هيئة
في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما بالنسبة الى
نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا مما يعم به البلوى واما بالنسبة
الى نفس الناقل لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق
والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما بالنظر الى اعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان
ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع
وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا بأحد من خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم
ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول الصحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل
اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل ح بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل ولا انضمام غير المقبول
الى غير المقبول يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل بعد الاسناد وبانضمام امر
الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل هو فوق المسند احتج الشافعي بان قبول الرواية
موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند
عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه بالدليل على انه هو فوق المسند
الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند
لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من لم يذكره ان يكذب فوجب ظن كونه على النبي صلى
وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا
نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الذي حمله مؤونة الناقل فارساله دليل على انه واضح للناقل بخلاف المسند
وقد يمنع جري العادة بل كثيرا ما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكثيرهم للاشتغال ويسند الى العدول احتياطا
للجزم وانه على ثقة في ذلك النقل قوله ولا بأس جواب عن اصل دليل الشافعي رحمه الله بمنع ان جهل السامع
بصفات الراوي لا يضر لان الظن بان الناقل عادل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم
بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة مبني على الرأي والاجتهاد فربما يظن غير العدل
عدلا قوله ولا يرد انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة حتى نقل
عن الربيع الا انه اذا قال الثقة اراد ابراهيم بن اسماعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كل حديث
فالحديث فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستلزم لتهمة راويه بالكذب والغفلة والنسيان
لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب ولهذا كان ينبغي ان يقول حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت عمدا وايضا لا حجة
في ان الآيات الدالة على وجوب متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يتعدى من
الواحد ان مثل كلام الله تعالى والاستدلال ذلك كلام الرسول وهو عمر رضي الله عنه وسمع قوله وحديث القضاء بشاهد

ويمين

ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب
وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة
فسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل ما يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم
اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما تنتفي به الريبة هو ما ذكر على ان
وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكر المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل للشارع ان يترك بعض الاحكام الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى الكتابة
وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المعنى في التفسير قوله وذلك في المبسوط ليس المراد انه ذكر
ان ذلك عن معاوية في الدين بناء على خطاياه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد
فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي
الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي
عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضوان الله عليهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي
وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية
قوله وحديث المصراة صحيح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله
فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا
متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فيحملها
ظنية بعين الخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالادلة ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في
معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ
واستدل في ذلك بقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على
كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض
اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسألة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى
ما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة
بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه الزنادقة وايراد البخاري
اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم
اليقين فكيف يعتبر في معارضة الكتاب وهو مع ذلك احتج بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين
والعام ليس بحيث يكون خاصا من قسيم من الظاهر وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر
المشهور كقوله عليه السلام لا ارث للقاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وعدد ذلك قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يكون الجمع بين الشاهد واليمين
على المدعي بخبر الواحد قوله وحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اوينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن لانه لما ورد

مثل الحديث على أبي حنيفة رضي الله عنه أجاب بأن مثل الحديث دار على ابن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه
واستحسن أهل الحديث منه مثل هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف تقول أبو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول
زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر
المشهور وذكر في الأسرار وغيره أنه يجوز أن لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر
لبقاء أجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لفوات وصف الإنبات
ولا نوعا آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكل الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار
الاختلاف بالوصف أصلا لجواز أن يكون المعتبر بعض اختلاف الأوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى إن الإنسان بالتمر لا يلحق أصلا الطلب الرطب كالعنب والزبيب فإن قيل فيه دلالة على أن الاستواء
كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل الوجه عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا اعتبار
بالقياس في مقابلة الخبر قوله وأما كونه شاذا عطف على قوله وأما معارضته للخبر المشهور وكذا قوله وأما
بإعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الأول فلأن الخبر الشاذ مع عموم البلوى معارض
للأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وتوفر دواعي نقل أقوال النبي عليه السلام وأفعاله والأدلة الدالة على عدالة الصحابة
رضي الله عنهم لأن ترك التبليغ إن كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وإن لم يكن تركا للواجب لزم عدم
وجوب التبليغ فإن قيل فمثل هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب
أو الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار أنه يحتمل كلاما ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي
أنه لو وجد مثل الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل إليه ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية
حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم لا أصل من الاشتهار لكن يرد أصل قطعية الحديث وأيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ
كل أحد كل حديث إلى كل أحد بل عند الاحتياج ولهذا قال فاسألوا أهل الذكر قوله وأما حديث الجهر بالتسمية
فهو عندهم من قبيل المشهور حتى إن أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروي
عن أبي هريرة وعن أنس رضي الله عنه الفقهاء إلا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب أن عليا رضي الله عنه كان
يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس وقد روي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس
وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى أن ترك الجهر نفي والجهر إثبات وهذا لا ينافي الراوي لا إسماعه مثل أنس
وقد كان خلف النبي عليه السلام أي بعيدا عنه أو لأنه ما سمع الفاتحة على أنه روي عن أنس أن النبي وأبا بكر
وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم والقارئ أن أنسا رضي الله عنه سئل عن الجهر والإسرار فقال لا أدري
هذه المسألة والسبب ما ذكرناه قوله وأما الثالث وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب إعراض الصحابة فلأنه
إجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على أنه سهو أو منسوخ لأنه لا إجماع مع مخالفة بعض الصحابة
كيف والقول بأن الطلاق يعتبر بالرجال مما ذهب إليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث
زيد بن ثابت لأنا نقول ليس المراد الإجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى أن المراد اتفاق عمر
مثل

الراوي ولا فهو متمسك به لا محالة قوله إلا في الصدر الأول يعني القرن الأول والثاني والثالث فإنه يقبل
لأن العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الأول المستور بمنزلة الفاسق لأن الفسق
في أهل الزمان غالب فلا بد من الدليل المرجح جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل إلى الشهوات
والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل إلى ما يهواه في أمر الدين فإن تأدى إلى التعصب
الكفر كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا اختلاف في عدم قبول الرواية لانتفاء الإسلام وإلا فالجمهور على أنه
تقبل روايته إن لم يكن ممن يعتقد وضع الأحاديث إلا إذا كان داعيا إلى هواه بذلك الحديث مثل قول الشراح
المذكور إشارة إلى أن المراد بالهوى ما يؤدي إلى الكفر أو الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء
كان خبرا عن النبي عليه السلام أو لم يكن والمراد خبر الواحد لا حصر المحل في النوع والأعمال إذ الاعتقادات
ليس بأخبار الآحاد لابتنائها على الظن قوله وأما إخبار الصبي فإن قيل إن ابن عمر رضي الله عنه
أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لا نسلم كونه صبيا فقد روي أنه أخبرهم
بذلك أنس [illegible] أنهما جاءا جميعا فأخبراهم قوله لمكان الشبهة قد يجاب عنه بأنه لا عبرة بالشبهة بعدما
ثبت كون خبر الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية وأيضا لم يثبت بالقياس مع الأدلة القطعية
على كونه حجة إلا أن الحدود ليست مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في إثبات ذلك قوله مع سائر شروط
الرواية لخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية لخرج العبد ومثل الصبي لخرج بكل من الشرطين يعني
منهما بالانفراد قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الأمور الثلاثة لئلا يثبت الحقوق المعصومة
بمجرد إخبار غير أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فيه معنى الشهادة وقوله ولأن فيه معنى الإلزام
تعليل لاشتراط الأمور الثلاثة فإن قوله لأنه لا يكون متضمنا للأمرين جميعا قوله فيحتاج إلى زيادة توكيد
أما لفظ الشهادة فلأنها تنبئ عن كمال العلم لأن المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام
إذا علمت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع وأما الولاية فلأنها تقتضي كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من
تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلأن اطمئنان القلب بقول
الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولأن الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية فترجح جانب الصدق بانضمام
شاهد آخر إليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وإن لم يكن من
إثبات الحقوق التي فيها معنى الإلزام لأن الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف
الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد يتعلقون بالفطر فهو من
حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن اشتغالهم بالصوم أكثر و
إلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه إلزام ذكر فخر الإسلام في موضع من كتابه
أن إخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والعزل بأمر عن انضمام التحري وفي موضع آخر أنه يشترط التحري وهو
المذكور في كلام الإمام السرخسي رحمه الله ومحمد رحمه الله ذكر القياس في كتاب الاستحسان ولم يذكر في الجامع الصغير
فقيل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لما في الجامع فيشترط ويجوز أن يشترط استحسانا ولا يشترط

رخصة ويجوز ان يكون في المسألة روايتان قوله على ان المتعارف لا اشتراط في الخبر بالوكالة والاذن والحجر العدالة
والتمييز والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان
الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه بهذه المعاملات او الاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وكذا في عبارة البعض مشعر
بالقسم الثاني حيث لا تكون للانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان ان الحجر عامة
الالزام من وجه دون وجه فصوص بشرط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة ولا اختلاف انما وقع
من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة
حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل بعضهم العدالة للجميع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد
تاثيرا في الاطمئنان وانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر
في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لانبائها ولاثباتها فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله
وعندي انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اشترط خبر العبد والجارية والصبي واما
عندهما فالكل سواء اي يكفي في مثل هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الاول الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله جزم
باشتراط سائر الشرائط لكنه انه يحصل به فصوص في رعاية شبهه على الالزام فقوله رعاية للشبهين متعلق
بالاكتفاء بالحد الاول من العدد او العدالة قوله فهو الاجازة بان يقول الراوي لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع
مسموعاتي او مقروءاتي وكذا والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني
هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد اعتبار
سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله ومثل ابن شريح
جواب عما قيل ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما نص
ان الراوي لم يستفد منه الشيخ لكن اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والكتابة عند ابي حنيفة رحمه الله
لان المقصود من النظر في الكتاب عند الشك والعود الى ما كان عليه الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ
تام اذ الحفظ الا لم ما يقتصر على عصر النبي عليه السلام لاستعمال ان ما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر
في المعنى ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في مثل الكتاب ولا قراءته ولكن
غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاة هو المجموع من قطع القراطيس يقيد فيه الكتب جمعها وقيل
تعال اليه هو ان يجمع الحاكم قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرا الحديث احتج بان النقل بالمعنى من غير تغيير ادا
كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه
مخصوص بجوامع الكلم بمعنى انه في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديته تلك المعاني
بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام
في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لموقف الناقل على مواقع الالفاظ والعلم في جواز ذلك ما ورد
عن الصحابة امرنا النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا
قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا اشتبه معناه ولا احتمال وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام

مطلب تعريف ديوان القضاة

لا ملا لعدم التسيخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله لحديث عائشة رضي الله عنها وقد زوجت ابنت
غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل
اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ
لان الحديث حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن النبي عن عائشة رضي الله عنها تركه سهما ذكره عروة وهو الذي
عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة ذكر الليث بن سعد عن عمرو بن عبيد وقد سمي بذلك لانه كان يعمل بكتابه
وقيل لطول شعره اشتهر بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عليه السلام صلى ورواه
ابن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على راس الركعتين مع انه اتم ذلك اولا لان القصة يدل على انه انما عمل
بين ثبتهما لانه لا يدل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام
الناسي لا يبطل الصلوة والثاني ان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة وهذا فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وحديث ذي اليدين انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه
عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة
الذي روى عنه فان قيل انه اراد بالتكذيب نسبته الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او
نسيانا وان اراد ما يعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ثقة ايضا فتعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفهم
مما ذكره فخر الاسلام الحسن رحمه الله يدل على ان محل الخلاف فيما اذا انكر المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشير
بالحكم فيما اذا توقف وقال لا ادري لكن ذكره وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل
ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون
جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع لكون احدهما مغفلا وجوابه
ان علم النسيان في حياته لا يوجب كونه مغفلا لجنس حد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا
خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وانتفاء عدالة كل او ضبطه يبين فلا يجرح بالشك قوله ولم
يعمل به عمر وعلي فان قيل قد روي ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي بعد احدا اجيب
بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسلم اجتهاده
لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقعت في كوة في المسجد ومعقله
الاصحاب في الصلوة ليست اخفى من حادثة في تغريب العام في زنا البكر بالبكر كيف النبي عليه السلام
ورواه عبادة بن الصامت قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح
او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر
الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح
الصدق والبصارة بما سبب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل
والمزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل

بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلاة ح

في افعاله بمعنى الافعال التي لم تصدر منه الا بالجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له
ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعل
مثله مع قصر عن المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض
يعني ان فعله بالنسبة الينا ينقسم الى كونه مثل الوتر واجبا عليه عليه السلام لا مستحبا او فرضا
ولا فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر
على الخطاء على ما سيأتي قوله وهي من غير الصغائر ردا لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي
الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية
لكن يعاتبون لجلالة قدرهم وان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد
قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل
الفعل لانها اخذت من قولهم زلت الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد
الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف
الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته
قوله تفعله المطلق اي الخالي عن قرينة الرخصة والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا
او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل
بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين
الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على
مذهب التوقف بانا امرنا بمتابعة الامة في الفعل ونتهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يصح
القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولانهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا نلحق الاباحة وقوله تعالى
لا يجد وقل ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وذلك لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم
ان الامر في الاية بمعنى الفعل والشأن بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست
مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك والاثم انه متيقن والشك فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء
الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى
المصطلح وثبت بحكم الاصل بالاباحة قوله فعند البعض حيطة الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدلوا بقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله اليه بلسان
الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا
عن الهوى واستدلوا ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء
والعجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطاء ويترتب على مخالفته قاطع لا احتمال كالاجماع الذي يستند الى اجتهاد وبقاء الحرج الحاصل
عن انتظار الوحي وبانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد

مع جواز الترك ... وان اريد مجرد جواز الفعل

القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد استدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال
بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقريره الى المختار والى جوابه وهو انه انما توقف لانتظار
فهو شرط الاجتهاد وعلى ان يتوقف الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب
الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام
كداود وسليمان عليهما السلام ولا فائدة بالاولى الثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم
الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة و
ذكر بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها والتكلم
ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الاراء اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل براءيهم كان ذكر الاراء استهزاء
لا تطييبا وان عمل فلا يكون الا انه اقوى واذا جاز له العمل براءيهم فعمله بعلم النص برايه اولى لانه اقوى قوله و
لان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان لان بعث الرسل دليل على ان الثاني نسخ للاول في الزمان
وداع الى العادة على انه كان ابراهيم للوط وهارون لموسى عليهم السلام كما كان الاصل فيها الخصوص عما كان شعيب
عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت
العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكرنا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الزرقي انك
من اختصاص الناسخ بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يتصور
ويكون نعتقد الاصل فيها اجاب بان النسخ ليس تغيرا بل بيانا لمدة فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق
لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة نبينا محمد عليه السلام قوله واختلف في عمل مما
محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل كتاب او
سنة قوله واما التابعي ما ذكر في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا يقلد اذ هم رجال ونحن رجال
بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عليه السلام
وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا ينعقد اجماعهم مع خلافه
يعني انا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به قوله باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان
وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه لما ذكر هاهنا
اخره لان البيان افتقار بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به
التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم والدلالة منه الاطلاقات فقيل هو ايضاح
المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو المقصود هاهنا في بيان التقرير
وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان الضرورة وذكر وجه ضبط وتقسيم حمل الاقسام
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة
لان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي والحق انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق

في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف

٢

باب البيان

فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص نوعا من بيان التغيير لانه اخر
ذكر لما فيه من البحث والتشديد ولم تذكر معه الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية
ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لمدته قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم الاول بعد حمله الكلام
وهو ادنى بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى معلوم باول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل
فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ بيانا انما هو
بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد (متن) فلا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا
بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والاقرب ان يجاب بان العام قطعي المتن
لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون تناوله ظنيا و
بعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو
اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير
نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من
النبي عليه السلام مع انه يجوز انهم انما خصصوا الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع وغيره
وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
(متن) ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال والاعتداد به وما روي من انه
لما نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر كان احدنا اذا اراد
الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (متن) فبيان التقرير والتفسير يجوز
موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي ولا يجوز عند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية
لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان
قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد الاحوال بخلاف
خطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تاخير بيان التفسير عن وقت الخطاب
بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليه السلام عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى
يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي
هو الايضاح ودفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير يراد
اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام والبيان مشترك فبيان التغيير قد خص منه
بالاجماع (متن) وبيان التغيير انما يصح موصولا فقط وان كان بغيره كالاستثناء والتخصيص فلا يصح الا موصولا
حكي ان ابا حنيفة في الوقف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعن ابن عباس رضي الله عنهما يجوز

مطلب عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

لا بخبر الواحد

مطلب عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

متراخيا تمسكا بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما قال
عليه السلام فليكفر عن يمينه بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذا حنث مع ان الاستثناء
فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي
لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا
وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر
الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال
الاستثناء عن قوله اجيبكم اما الجواب عن الاول فان السكوت العارض محمول على ما ذكرنا من نحو تنفس او
سعال ونحوهما لا دلالة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي
اعلق كل ما افعله الى ان احل على مشيئة الله ان شاء الله كما قال لا افعل كذا وكذا الا ان يشاء الله فمع هذا يحمل قول ابن
عباس رضي الله عنهما على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز
اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على ما ذكر لا يصح الا متصلا مشتملا على اثبات شيء
ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا الجواب انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك الشيء
وذلك بان يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على
تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم
المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير
وبعد ذلك يعلم المراد الذي كان يفهم السامع على تقدير عدم المغير والحق انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات
الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار للتمييز والحق ان هذا
انما يصح في بعض صور الشرط لا غير (متن) واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا و
ذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز
قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا
او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد يقال ان اشتراط الاستقلال او المقارنة
في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العلماء في التخصيص عند الجمهور شامل للاستثناء والشرط والصفة و
الغاية وبدل البعض على انه اسم لمعنى الحكم على بعض لا اصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار
ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والحق ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم
الخلاف في جواز التراخي جار في كل ما يدعى خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح
استدلال الشافعية بقصة البقرة ولا لفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه
الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المأمور بذبحها
والظاهر بانهم لم يؤمروا ثانيا بتحقيق وبان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك
بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس وغيره من المفسرين لو ذبحوا

مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا واما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة صح

ادنى نوع لاجزائهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى وقد دل قوله وما كادوا يفعلون على انهم كانوا
قادرين على الفعل وان السؤال على التفسير كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض
بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم لكن لو التردد دائما وقع في التفصيل
والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل
فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بانه ليس من اهلك قوله لان المعنى العقلاء مذهب البعض وحمله ائمة
اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من
الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق
المجاز والتغليب فان الكفرة يعبدون الهتهم الباطلة من ذوي العقول فغلبت جانب الكفرة ولا يخفى ان التغليب
ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا
ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك
بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واتفق المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء تغيير
بخلاف التخصيص بالمستقل ونحوه من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق
الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض
قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب
ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع
فلم يجعله من اقسام الاستثناء المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج و
ان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد الاخراج
المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على
ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا
واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل
واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وتنصيص للشيء على ما هو مصطلح الشافعي فان قيل
لا يخلو التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو ذلك قلنا ان حقق ذلك واصل الكلام وعمومه ممنوع انه مساو
ولا فلا استفاضة لعموم التناول قوله فالواجب كون الاستثناء بيان تفسير اما التغيير فبالنظر الى عموم الحكم
للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض ومن كان من
المذهب

اجمع جمهور ائمة اللغة على ان لفظ ما عام وغيرهم

بيان

فصل في الاستثناء

١٧

في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بعد الاستثناء هو الثبوت في الكل
فقد اي الثبوت للبعض ونفيه فان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التوضيح هو نفي من حيث
انه رفع البعض واثبات من حيث انه قصر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله فقد يسبق الى الفهم ان
في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول
ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فتناول
السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة
فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كأنه
وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة قوله مع ذلك اختلفوا في مسألة اختلافهم
في ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس ام لا فعند الشافعي رحمه الله نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة انها
ليست علي وعند ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في
حكم المسكوت عنه لا الاثبات ولا النفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه اثبت حكما في الفاعل صدر
الكلام اتفاقا قوله ومن الحجة ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى
الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كأنه قيل علي سبعة ولم يتعلق الكلام بالثلاثة
في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعنده انه ينفي
بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي
عن البعض حتى كأنه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام
فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاحتجوا بان الكلام لا يسقط حكمه بطريق المعارضة لو بطل الفعل
في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء
بالثاني اولى لانه لا ينعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزوم الاثبات فليس
من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص
في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رحمه الله
الجواب على ان مراده يكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن الكل والباقي مجاز والا
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في السبعة مجاز والا
واحد قرينة المجاز قوله او يقال عطف على بعض الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل
الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجة قد احتج الى المذهب الاول بانه
لا بد ان يراد بعشرة تمامها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل القطع بانه لم يثبت الا سبعة فتعين الثاني
وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج

في كيفية عمل الاستثناء

البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي في ان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولهذا ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب
الاول وجعلها حججا على المذهب الاول قوله الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي
القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي
الاثبات ثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض ينتفي حكمه في القدر
المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل ويسقط الكلام في نفسه لانه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض
وهو الاستثناء قوله الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
صريح في ان الاستثناء دال على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في الحكم المسكوت عنه قوله
الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء
بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه
والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود
الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء دال على اثبات حكم مخالف للصدر قوله لنا
الحجة على وفق ما ذكره القوم احتجاجا على انه يعمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وايضا انها تدل
على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين كلمتان احدهما
نفي والاخرى اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه
فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن
الباقي فلا حكم الا عليه قوله ولكن الحق ان الحجة الاولى لا تدل الا على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل
قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة وليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل ليس
السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهو قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى منه المراد
ليس كلها بل نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى منه المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول الذي تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال
وتعلق الحكم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد للحيوان عن الانسان المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثل جعلوا اصابعهم في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على
انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف
منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هو باعتبار اشكال الضمير
وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى

عند

غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها الا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها
واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في
صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه
هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله عند البعض لا يستعمل في غيره
حقيقة ولا مجازا ولهذا كان مثل صمت شهرا الا يوما بمعنى على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى في الاعلام
بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت ارادة الا مجازا فلا يدل عليه المجاز لا يصار اليه الا لدليل و
ههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض والحق على كل ان مثل دليل مستدل على نفي المذهب الاول والثاني
في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون
موجبا او يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز
وحمل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب
وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت
بدلالة اللغة كنص الكلام لا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا
شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل
فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه
من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي وذلك
ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول الذي
هو مبني عليه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان
جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قالوا بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعدد الخارج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم
الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك
لان انتفاء حكم الصدر من غير عكس لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر
انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر هو عدم الصحة منتف عن
الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور معبرا عن انتفاء حكم الصدر
بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال القوم
ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا الا ترى اذا قلت لفلان
على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بطريق انه اقر بالوجوب
عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورده ليدل على ان الاستثناء في مثل لا صلوة

لا بطهور لا لجواز ان يكون اثباتا وان كان من النفي لان الاول ان الاستثناء لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فتكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبغير النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للتطهر بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شي آخر غير مسلم في شي من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا يكلم رجلا عالما يتعين ما كلمه عالم واحدا واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الا التوافق

الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شي من الصلوة جائزة والسلب الكلي عند وجود وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول والمحصل فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت الخروج على مثل النفي يد بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الكلي مبني على ان يكون قوله لا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة ح كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاءوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لما كان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها ضرورة وقوعها في سياق النفي نفي جانب الاستثناء هو على انفراد ذلك الموضوع ولا عموم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فانه فيما سبق من الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شي من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي كما تقول ما جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل

حاصل السوال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور ومثله قوله لو كان الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم ههنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل انما يلزم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وانما لم يسلم الخصم فاعلم ان عموم النكرة الموصوفة انما ثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين الحكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة لعدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القطعية على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يشترط اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز ان يتخلف الحكم لعدم شرط او وجود مانع نحن لا نلتزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة لكن لا يلزم فيه ان لا يتوقف الكتابة على شي آخر قوله ومثل الخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا ينفي لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة على ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يقال ان قوله الا اخطار مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويقدر المستثنى منه عاما مناسبا له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد فهو جواب عن الحجة الثالثة والتزيد فان قيل لزوم وجوده بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يثبت الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الحرية على وجه المنافي الحق لا يصير الدهري النافي للصانع موحدا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو الاطراد يعني الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه نزل على لا عمل الا فلب و حكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ان الحانث وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والآلة معناه الافرادي والمراد لا يتصف المستثنى منه الا الا بعد جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم نعهد فيها مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب بجزء الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل

اشترت الجارية لا بعضها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل
وعلى هذا لو ان تكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق معنى الاستثناء فاشار المصنف الى
منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم
يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام لا يكون كذلك مثل شاب
قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابى عبد الله علما في كثير من تلك كلمات
مع ان الاعراب في وسط الكلام كقولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابى
عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من
كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي
لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة علم ومواطئ تركيب بل اراد وا انه موضوع له بالنوع بمعنى
انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا اعتبر صيغة فعل
بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين فهم منها معنى المبني للمفعول واذا اركب زيد مع قائم وجعلا معين
فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية
وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات
موضوعة بالنوع سواء تركبت من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق ودونا جسم
حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع
انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما
يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها
الافرادية لانها كلمات والضمير المجموع كله واحد حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة
ممتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى السبعة منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه
قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وبهذا المعنى لا تنافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يليه
اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واتى اما المنع
لجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها ومثل نحو ما ذكر في الكشاف جوابا
عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور
وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا
جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها
لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها
وكما لو سمي بزيد منطلق او بيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا
بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه من غاية الفساد لان ابن
الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يدل جزء لفظه على جزء معناه والحق انه غير داخل في المفسر

واما الجز

١٧١

واما الجز فليست بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم
الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يحتمل على احد او
يقع فيه اختلاف ويصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات
مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد وحكم باثباتها
وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد
اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق
شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة
لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله
مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج
الثلاثة كما يقال انها لا يعمه ضمت اليه الثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم
ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلت مثل التركيب حقيقة في غير موضعه بانها اخرجت
منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة
فلا نفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس بل لولها عشرة مقيدة فهي موضوع للسبعة الا على انه وضع له واحدا
كما تصدق على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على
بعض لوازمه وذلك في العدد نادر فانك قد تعبر عنه بعدد اخر حتى يتبين المقصود كما تعبر عن ثلاثة
عشر حتى يتبين سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع
واربع وثلاث هي حب الفتى المشتاق والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال الثمانية
حد الماية وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى مثل هذا يتفق انه المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع
الى احدهما وانت ترى ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين قوله شبهوا الاستثناء بالغاية
حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالموجود والنفي بالوجود كما ينتهي
بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا
بدلالة اللغة كما يقول ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى
ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للتصحيح بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات
المجيء لزيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله الحكم الوفي يعني ان الوفاق حاصل على
ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب
دون الاول لانه نفي بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت مثل الوفاق
وذلك فيه من الحق كذا غيره والظاهر مبني مثل الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق
على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله ومثل هذا يعترض
يعترض في القول بان الاستثناء المفرد الذي ذكر يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات

شبه الاستثناء بالغاية

الرابع الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا القصر مثل ما جاني الا زيد ان الاستثناء موضوع للنفي
الشرك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم
للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه
الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اى قصر الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى الاثبات
او نفى في الثنيا المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا
واشارة لا قصدا وعبارة قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى
قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وضمنا لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على
ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت ضمنا فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف رحمه الله
لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح
اخراجه منها فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله بطريق المعارضة لا ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله لوجهين
الاول ان الخصومة لما كانت محرمة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيه
الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير كما انه لما لو كان
نقول المراد بالخصومة هنا هو اللفظ الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا او مفصولا
ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار فقيل لا يصح بالاتفاق لما فيه تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة
والانكار ومجازه اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن
الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز الاستثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستعمل في بعض
افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا الاسد الا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناها الحقيقى
بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا
عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابى يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار
لكن لا لدليل الذى ذكره فى عدم صحة استثناء الاقرار لان الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة
بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منزلة استثناء الشيء بنفسه ولقائل ان يقول الاقرار ثبت
ضمنا وان لم يثبت قصدا وصح الاستثناء اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت
ضمنا وتبعا للانكار وعند فساد استثناء الانكار يلزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه
قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المصنف رحمه الله
محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق
على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقيل ورد اصحابنا اتفاقهم على ان الاستثناء في قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الى قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل لان الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم
غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو العصيان والخروج عن طاعة
الله

وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا ورده بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو انه لو كان في
الثنيا لهم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء
المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا والحق انه انما يتم اذا لم يكن معنى
هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا يبعد الاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره
فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة
عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط في حقيقة اسم
الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج
عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق
لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة
وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير الاتصال للاستثناء ليس هو الفاسقين
بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم
مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم
منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء
المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه عام
وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه
ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم
الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض
بان الكلام لحقيقته ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه
الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب
ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان
يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول
الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او
الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدر الفسق عنه في الجملة ضرورة
انه قاذف والقذف فسق والحق ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع
عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق
على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة
وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه
وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون
شامل للتائبين منهم فلا نظر في صحة الاستثناء انهم ليسوا فاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت
الفسق

كما اذا لم يدخل زيد فى الاطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثلا انطلق القوم الا زيدا
والحاصل انه يكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب
دليل خارج كما يقال خلق الله كل شىء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على
مذهب الشافعى الا اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المستثنى لتاليف جابر به ومثل
مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف لانا لم نجوز ان يكون
المستثنى منه هو اولئك هم الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على اولئك الفاسقين
والاثبات لهم فان الاستثناء كما يخرج من المحكوم عليه يخرج من غيره كما يقال كلهم لا تاتى عينا وهم الا زيدا
بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائبون
من الفاسقين ولا يكونوا من الفاسقين ولا مما بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون
فى جميع الاحوال الا حال التوبة والحق انه يحتاج الى تكلف فى اللفظ اى الا حال التوبة الذين تابوا والا
توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد
الى اولئك وليس اللتيا والتى يكون الاستثناء متصلا الا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء
عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة
وانما الخلاف فى الظاهر عند الاطلاق فمذهب الشافعى رحمه الله انه ظاهر فى العود الى الجميع وذهب
بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابى حنيفة رحمه الله انه ظاهر فى العود الى الاخيرة
لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها والجملة انما
الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يحمل الترتب والاتصال دليلا والانقطاع
عما سبق دليل آخر معنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها عما قبلها بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه
كالسكوت من غير ان يصير الجميع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء
الثانى ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى
واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة فى العود الى غيرها والمصنف رحمه الله فرق
بين صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا استقلال له مفتقر
والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هذا مظنة ان يقال الواو للعطف
والتشريك فيقتضى اشتراك الجمل فى الاستثناء اجاب بان العطف لا يقتضى شركة الجمل التامة فى
الحكم على ما سبق من ان القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم مع ان وضع الواو للتشريك
فى الاعراب والحكم فلان لا يقتضى التشريك فى الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى
قوله وصرفه الى الكل تنزل يعنى اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وتلك الكلام
وهى آية القذف المشتملة على جمل ثلث هى فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا كما هو
من مذهب الشافعى فى الاحتجاج على انه عطف جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة
عليها

اظهر من ان يخفى وعطف جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية
ظاهرها الاستئناف بيان لحال القاذفين وهو يمنع عن صلاحيتها ان تكون جزاء للقذف وتتمة للحد
ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فى القذف
بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الحد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخير
وقطعه لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الحد بالتائب على ما هو الاصل عنده
من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان
الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة
فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وهو الاجماع هو ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا
ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف
الاستثناء الى الكل قوله ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل
ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان
القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك
ستر العفة وعند عدم فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز
ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة
لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تكون بالفاء لكن فيه نظر لانه يرد [illegible]
قد يجعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على
الحكم قلنا فيكفى لنا اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة انه انسب قوله ومن اقسام
بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا وتثبت موجبها واما
انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع
الخيار وبالشرط ظهر ان مثل المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لانه يقتضى
انتفاء جزاء العتق فى الحال واستدل عليه وان تكون علة الحكم بنفسه قبل الشرط [illegible]
انه ليس بعلة تامة ولا الايجاب للعتق بل هو يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج
كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان
الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المال والتعليق يمنع
الانعقاد فى الحال لا فى المال قوله ولا يلتبس اى السهو الواقع بقوله هو مثل العبد منكر بالف
على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل فى الشرط
مع ان مثل شرط الاستثناء الحقيقى لان مثل بالحقيقة ليس بعلة بالشرط بل هو استثناء من اخراج
النصف من نصف العبد والحاصل انه شرط من جهة اللفظ فافاد انه ليس بشرط حقيقة فلم يشتمل

بحث النسخ

قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب
اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث
لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي
المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل
من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر
الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا او غيرهما وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب
عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام
على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية
وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو
رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في
المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان الارتفاع انما يتصور اذا اريد بالارتفاع البطلان بل زوال
ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال
ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان لمدة الحكم بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر
الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس
في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي
نفي حكم ما الذي اقتضاه نص سابق عند الاعلى توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه
التأبيد ولهذا كان يقتضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور
خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التأبيد والاحقاف في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي
ذلك قوله بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه
يقتضيان توقيت احكام التورية ولا يحتمل الاحتمال ان يكون الرجوع باعتبار كونه مفسرا ومقررا
وصيه للبعض دون البعض على انه لا يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها
يكون نسخا ولو سلم فمحل التوجيه الى ست المقابس والوصية للوالدين فان مطلقا فيصح قوله اما النقل
الناقلون بطلان نسخ شريعة موسى نقلا عنهم تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر
اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت
السموات والارض ولا فرق بين الفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن
موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر
والوثوق على الكتاب بهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن
بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا وخبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه

ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهرت معارضتهم به مع حرصهم
على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه من حيث كون
الشيء مأمورا به ومنهيا عنه يلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون لا لمصلحة
لامتناع العبث على الحكيم بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى لاطلاع
على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف رحمه الله استدل اولا على ثبوت النسخ
بما هو حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه
لا ينفع القول بنسخ شريعة موسى عليه السلام بل لا يدل الا على ان الاحكام التي كانت ثابتة بالاباحة الاصلية
دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور
شريعة لان القول قد يستلزم الاطلاق واحتمال القصد لم ينشأ عن دليل فلا يعتبر به والاباحة الاصلية
عبارة بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا
عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثانيا الى بطلان دليلهم بانه لا يمتنع تبدل
الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله ذلك
خطابي لتعالى ان قوله الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه
حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب
فالقول بان البقاء بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا جوابا له قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم
يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية والواقعة في
الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او الجهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك
حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف وتمثيل كان الشيء يصدق الى يوم القيامة
بالاتفاق وقتا فان قيل الله تعالى يعلم صحيح الناس في الكتب الطويل بمجرد ان يلحق الحكم بالتأبيد منه
الى الدوام ويكون مراد الله تعالى هو الى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاؤه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة
التأبيد هو الدوام واستعماله في جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بلا قرينة ولا دلالة على
ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان
التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه
اذ لا دلالة في الكلام على حركات الزمان على دوام قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل
التأبيد يقتضي الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما اذا قال
صم غدا ثم نسخ قبله وكذا لو كلفه بصوم غد ثم مات قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا
يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تعرض للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب بعد ثبوته منافيا له وذلك كما اذا قال صم كل يوم من رمضان فانه يصح الاضافات

النسخ بيان لمدة الحكم بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا

محل النسخ

داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الاوقات
وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فيتعلق بالاول بالاول دون
الثاني فان قيل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت
من جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح
ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء قبل التمكن من الفعل
اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله انه وفديناه بذبح
عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد
اتى به وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على التردد في امرار المدية
على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل لعله وجد الذبح
لكن لم يحصل القطع قلنا ذلك من خلاف العادة والظاهر ولم ينقل ايضا انه
ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس قبل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة
المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك
لاستحالة نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتوقع وقوعه في المستقبل فان النسخ
لا يتوقف على تقدم ساعة بل الوجه انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت الفعل الا ما
ما يسع تعلق المامور به والحاصل انه اذا اوقع التكليف بعد علم المأمور فالمعنى لا يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي ما يسع
من حيث ان كان لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج لا تحجوا او لا تصوموا وذهب
بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع فيه ولا بيان لانتهاء وانما هو استخلاف وجوز ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد
اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه تقول فديتك بنفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه
ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى
يلزم الاثم فان قيل ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء
بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد
ثابتة في الاصل والايجاب بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون نسخا
للوجوب قوله لا القياس لان شرط القياس ان لا يتغير حكم الاصل الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ بعد النبي عليه السلام
لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل
قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس
بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلت نصيب المؤلفة سقط
لسقوط سببه لا الورود دليل شرعي على انقطاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتنى على كون المفهوم حجة
وكونه اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك ذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه
اراد ان الاجماع اللاحق يبتني على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان يكون اجماع

بعلية

ثم يتبدل تلك المصلحة فيتفق اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون
الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام والظاهر ان استدلاله اجماعهم اولا
على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير متفق فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند
الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وقيل لا يجوز ان يكون المنسوخ
بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول الاجماع ان
الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول
الذي يجعله منسوخا به لانا نقول حينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح
ناسخا قوله والى هذا اشار بقوله تعالى من حكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه
لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فقدر بيان المواريث كانه لا ايصاء وكذا الفارق
في قوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية
الوارث انما هو بسبب شرع الميراث كما قال تعالى ذلك ادنى فاكرهه وقد تقال ان الثابت باية
المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا ارتفاع للوصية
الا بالسنة وذكر الامام السرخسي ان المنتسخ باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها
والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها
ليس حكما شرعيا بل الاباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث
فلا يكون مثالا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان مما يتلى في كتاب الله تعالى بعد ان
حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من
الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن
قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجوز من قسم الكتاب الى السنة ولذا قال عمر رضي
الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة
الى آخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى
بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة
قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا دليل في القرآن للقطع بان
آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس
من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا فيظهر انتساخ بالسنة حيث كان النبي
عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دل على نسخ الكتاب بالسنة
فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد ولكن مجرد اخبار الراوي غير معتمد
في ذلك على ان قولها ما حرم اباح الله لها ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك

اللاتي ثبت اجرهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على النسخ حكم لا احتمل النسخ لان
قوله تع من يطع الرسول فقد اطاع الله اذ الثابت به المطلقة تساوي الاية قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه
فانه قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تع له فلا
من عنوان لترده على الخطاء قوله بل لبيان سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحة حيث
لم يقل فاذا سمعتم مني وقبل من الحديث فيما اى انه لنا بكتاب الله الآية على وجوب اتباع الحديث مطلقا
قوله واما المنسوخ لا يخفى ان مثل التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس الا الوحي المتلو
حتى يكون منسوخ التلاوة بل الاحكم الشيخ لا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه
قوله قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا
فقد يرفعان بغيره ذكره وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والاخفاء في انتفاع ذكره عن
العلماء او بادهاب الله تع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يتقوم بالروح
وهو لا يفنى بالموت فلا اقل من الحديث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل
على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن لذلك عبارة
وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ ام لا اعلم ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا
فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط
او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب
العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع
مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم
شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه
بحيث يرتفع التعدد ولا انفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا
بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان هو الحكم بدليل شرعي انما ذلك زيادة البيان والاشكال
سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الواقعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل
شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح
ناسخا مثل التفصيل المذهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مؤاخذات بان احدها انه
يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه
والثاني ان يجاب بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته من الاختصار والسكوت
عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثالث ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير
وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين
حد القذف في الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما تقول صم او اعتق ثم تقول صم او

اعتق

او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه
يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات ثم صلى المصلي ركعتين
وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخرين اذ لو اقتصر على
جلد الحد بلا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم
او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما
ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون
بمنزلة العدم في اقامة الحد تماما لاقامة الحق وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين الاولين
بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمكفر به على تقدير الاتيان باحد الاولين
وغاية ما يتوجه ما ذكره المحققون وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم قبل
الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين
ليس من النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط
تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين
على ثمانين صرح به الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت
المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان
وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين
ثم زيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد
وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء
ومثل هو مذهب القاضي عبد الجبار رحمه الله عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة
ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة
على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان حصلت الزيادة فصح ولم
يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تع بين واجبين ثم كان
زيادة بالقياس الفتح ثم انهما فظاهر ان في نقل ابن الحاجب خلالا بينا قوله فانه يستحق ان يكون على
لفظ المفعول الا ان ابن الحاجب لم يفسر مثل التفسير قوله يعني اجزاء الاصل قد يعني بالاجزاء
امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال
بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي
فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا والثالث قبل التخيير بين الاثنين معناه
وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي

فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق
عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فيثبت
حكم احدهما موجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو مبني على مفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا قوله ولو كان الامر كما زعم اي لو كان الشيء المتوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي
لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمته يتوقف على عدم الخلف وفيه نظر
لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يعتبران معا في شخص واحد
فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمتهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى
لتوقف حرمة الزنا والسرقة وكذا كل شيء على عدم الخلف فمن ان اللازم نفي الحكم الشرعي على المتنازع فيه لا يكون
المتوقف على عدم الخلف كما اشار اليه قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاطلاق حيث
سوى بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين ... والان
بالنية ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور على التعيين وفي الاطلاق واحد مبهم
هو الاصل الذي يتعلق به الواجب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء لان الخلف حين كانه غير ذلك
الاصل حتى كانه لم يشرع ولذا لم يكن ترك الاطلاق نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الواجب
الواقع على التعيين قوله وقوله تع فرجل وامراتان خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب
رجل وامراتان فمعنى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد
ليس بواجب وانما الشيء به فليستشهد رجل وامراتان او فالمستشهد رجل وامراتان دليل على
نفي الحصار الاستشهاد في النوعين لانه يصح الحكم بالشاهد واليمين وما قال ان قوله تع فاستشهدوا
مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل
وانتفاء نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء ومثله دليل على
ان غيره ليس بمشروع فقد اشار اليه الى انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيره لا يعتبر
عند التنازع لكنه لا ينفي عدم صحة القضاء بغيره ذلك قوله فلا يزاد التوقيت بقوله عليه السلام
الكلب بالكلب حلال مائة ونيزيد عام والنية بقوله عليه السلام لا يقبل الله تع لا اعمال بالنيات
والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تع وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تع صلوة امرء
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء
في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه
او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تع الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام
الصلوة والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تع اباح فيه الكلام و فرضية الفاتحة بقوله
عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب و فرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله عليه السلام لا ...

آخف

اخف في صلوته فتم فصلت فانك لم تصل قوله يرد فان قيل ليس زيادة وجوب الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا تنسخ اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا تمتنع بخلاف
الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها تنسخ حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الواحد
والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع
في ان شيئا من ذلك لا يكون جاحده كافرا فان قلت فهلا يشترط العلم على تفسير الوجوب قلت لان
الحنفية عندهم مع عموم البلوى وانه يحتمل على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على
الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالتفصيل قلت النزاع فيما شرع فرضا
لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت
فيكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب
بظني او قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين
لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة
مستقلة فالنية بالاتفاق اذ بها يصير العبادة عن العادة فعلى هذا ان تكون النية والترتيب واجبين
في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة الا بها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فلا ان يكون لم
ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في
ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا بسبب
ان يشترط لاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة
وذكر ان المراد بالاصل في مثل هذا المقام هو ما لا يحتاج الزيادة قوله اجزاؤه قوله ولم يجعل
تلك الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا اختيار في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح
واجب عند ابي حنيفة بمعنى اللازم بل الظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف
بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذكر ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعده
واصوله ثابتة ونتائج فكره عالية مشتهرة كزرع فيه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقيب الخطاب
فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا
قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه
التكلم في الحادثة فالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة فان
لا شبهة ان النقل من ذكر ونحو سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلة
فلان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتاج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير
الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي هو موجب الحياء من الاجازة المنبئة
عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب
ذلك اي السكوت وهي البكارة الحائلة بين الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما جعل
لها

من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اي كونه بيانا ومن الخيار بجعل سكوتها
دليلا يمنع الخيار من التكلم وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو
تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حالها في البكارة حيث السكوت ومن الخيار عن اظهار الرغبة
في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء ومن الرغبة في الرجال
وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا بالاجماع في الناكل وذلك هو الموافق لما يحكي بعض
من ان البيان ستة بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا
فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ او عدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا الترجيح
جانب الرضا لان العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه ولا اظهر ان مثل
القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعطف اثنتين في اثنا عشر مجمله
يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لامتناع العطف على الغائب ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا
احتج على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي
حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى
ان ذلك مستحسن في الوسعة وقوع تركها فصدقه عطف عدد العدد والغائب ذلك اي علي حذف
مفسر المعطوف عليه بدلالة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن
مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف قوله علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون
بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثله علي مائة وثلثة دراهم مع ان فيه آخر وهو ان
تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة وهو العبد والثوب
لا يثبت في الذمة الا في السلم خاصة للضرورة فلا تكتب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه
مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة
دراهم هو تمييز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع
بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما
وفي كتاب ... فانه ظاهر في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان
وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل العدد بل هي كون المعطوف مقتضيا للشركة
فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كما في الخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب
بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع
هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في
الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف اللام للاستغراق احترازا
عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة

اي مذهب الشافعي ما مر

الركن الثالث الاجماع

وقوله في عصر حال من المجتهدين ومعناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك
مثل القيل من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين من تراخ
ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب
وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها وتخ
عليه ان تارك الاتباع على انه آثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه
انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي
قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي
الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع
قطعيته قوله والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل
وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الحقيقي فكانه قال والابحاث ههنا
في امور فلذلك الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امد الجنابة روي ان امرأة غاب عنها زوجها
فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها فالقتها من ذكر فاملصت من
هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد
حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او فوقهما او اعسر للخلاف حين كوقعة مجتهدي
الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا والعمل بسكوتهم
على الرضا لترك الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل
ولا يدفع احتمال كونه لتصويب او تسعير الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع السكوتي
لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي
الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب او العنة في الزوج والرتق او القرن في الزوجة
قوله فشمول العدم في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا الغسل اعني الوضوء وشمول الوجود ان يجب
غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين
ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتأخرين ذلك كالآمدي في الاحكام
ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان كان
فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق للاجماع حيث وافق كل واحد من القولين
من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين عند
قائله بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما
جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل فقد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول
بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل ولا يلزم من الاعم
الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين

اي بقول الاول ركنه ... بحال تخصيص ... اي ذهب والشخص ... صحاح

المجتهدين

ويسمى الاجماع ...

في بعض ما ذهب اليه ومن تخطيه للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطيه للامة فيما اتفق عليه لا تخطيه كل بعض
فيما اتفق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قوله
وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام
ومن تبعه اصل كلي يبنى عليه معرفة احكام الحرسات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث مما يشتمل على رفع
ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التوقف في تفاصيل الحرسات وما ادعاه الخصم وان
القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل الا انا لا نم ثبوت احد الشيئين
بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد نقل انه الاشتراك من الشيئين لمجمع عليه اذ فيه من
خالفه البعض ولذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين ثلث الكل في زوج والابوين دون زوجة
والابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في
البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفة الشافعي رحمه الله وان احدثت انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يجعل في
ان احدهما واجبة اجماعا غايته ما في الباب انه ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بعبارة يشملهما
على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع
على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة الولاية والجد مع الاخوة اذ الاتفاق الا فيه على عدم جواز الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا خفى ان القول الثالث ان كان
قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان خلافا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار
الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود رضي الله عنه داخل في حيز قوله لم يقل احد بعده الا قائل بان
المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن اشتراط حجب المحروم مستند الى جماع ابن مسعود وغيره اما
عنده فلان الجزء الثاني اعني اشتراط الحجب مستند لكونه بابن الاجل والمركب يتبعه بانتفاء احد
جزئيه **قوله** في الضمار برمد المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من
الاموال **قوله** فلا بد من ضابطة يرتبها كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث
القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا
لكنه لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعليك بتوضيح الضابطة الا انه من
النظر في ان الموضع يشتركان فيه في ذلك فيقول المختلف فيه من الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد
وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وسواء كان حكما متعلقا او محلا فالقولان قد يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد لا يظهر عدم
اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك
في حكم واحد شرعي وافتراق من وجه وان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين
فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الشيئين يتعين احدهما لنا والثاني يتعين الآخر

لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل متفق ح

الضمار المال الغائب

فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشترك صح

لحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني بثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم
اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن بالافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين
حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط
لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب
شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم
استلزامه ابطال الاجماع ونوضح مثل الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين
انما يتصور بلا اله او جه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى
والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض
بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه
الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول
العدم فان اتفق القولان على حكم واحد شرعي كتوريث الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا
للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا
بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فلا يكون
الاتفاق على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون الثالث على العدم في صورة بعينها فيكون القول
الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا او فرضا وجعل مثله المسئلة ومسئلة ذات الاب والجد
من القسم الثاني ينبغي ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا
فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة
مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا استقر في مسئلة اختلاف
على القولين قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع
الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما اشتركا في واحد حقيقي هو حكم شرعي فانه لم يتحد
الا من واحد بحسب الاعتبار بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الا بذكر الاولا
خطاب الشارع بل هي مستنبطة نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا يدور في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول
بعدم دخل الجنس في العلية رفع له **قوله** فان التطهير واجب بالاتفاق جماعا فقد عرفت انه يصدق ان شيئا من
التطهير مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي بل المتفق
ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو حول الحكمان بعض لو اعتبر ما يثبت من الحكمين في كل من القولين حكما واحدا
بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم
الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في حكم واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفه
ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني الانتقاض بالخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر

فاحداث ح

من النوع كونه واحدا اعتبارا بالجنس كحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم من باطل الاجماع
على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمعا عليه وانما قال فالاولى ان يخط
بيانى لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكم انه يحتمل ان لا يوافقهما
اصلا وانما اتفقا في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اى مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه
يشمل ما كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم منهما
قوله وليس شيء اى صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليه من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو
من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب
البدعة ان لم يكن يدعو الناس اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به
والاصح انه ان كان متهما بالهوى ولكنه لا يظهره فلا يعتد به بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب يعلم بقول الحق
عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لانه يكفر بالمعنى الذي هو في صورة على تمام الاجماع بناء على ثناء
مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض ودخول من يحدث وشرط جواز الرجوع ودخول
من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يستحق
عن الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله يحملوا الخلاف المتقدم ما نفاه يعني اذا لم يكن على طريق
البحث عن المآخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث
والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون ما نفاه ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد
كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن
ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حتى ذهب كثير
من العلماء الى انه ليس باجماع قوله بمنعهم لكنه لم يثبت اي لم يثبت دليلا يعتد به وبعد وعاره [illegible] انه ليس واعترض
عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه تنتهي ذلك الحكم بانتهاء
المصلحة وقد اتفق المجتهدون للاتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يوفوا امد الحكم وتبدل المصلحة
قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول
الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم
وربما كان يترك رأيه في الحروب برأي الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يكون بحاله بعد تبدل
المصلحة والحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق
ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه
تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد
باتباع غير سبيل المؤمنين وضمه الى مشاقة الرسول الذي هو كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد ولذا

مطلب معنى التعصب

حرم

حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فتخلف في
اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لا نسلم انه مفيد لانه يعني العموم فلا يلزم حرمة
اتباع كل ما هو غير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا اللام [illegible] عام
بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في
الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او
اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اختاروه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة
الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع
المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بان لا الزام
المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ادى اليه الدليل مثلا
ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عليه السلام لا يوجب اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول ومناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به
مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين
اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص
ما دلت عليه ظواهرها ولم يتعرض عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به
الرسول عليه السلام ويكفي في صحة الوصف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك وحرمة [illegible]
بل حرمة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على [illegible]
الحاصل اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا الرسول [illegible] وكتاب الله والتنزيل
ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا نص فيها مما اتى به النبي عليه السلام مما لا
حاجة اليه في الاستدلال او جعل الدليل كونه غير ما اتى به النبي عليه السلام لا ادخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في
الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة
على ان اتباع ما اتى به واجتناب الواحد لا الاخر في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين و[illegible] الاحكام
الى ما التزمه من ان غير الشيء ليس عينه مع انه اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بالآية على
حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع للامة العدالة وهي بعض الثبات على الحق
والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقة الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والافتراء
في انها ليست ثابتة لكل احد من الامة فيكون للمجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق
واللفظ مطلق فيتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا فيجب اتباعه الحكيم
للخبر للشهادة على الناس قوله وكل [illegible] مجموعة في التوسط تقرير الكلام ان الخالق تعالى ركب
في الانسان ثلث قوى احديها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح

مطلب القوة الناطقة والعقلية والنفس المطمئنة والملكية

مطلب القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة

مطلب القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة

والمقاس ويعبّر عنها بالقوة الناطقة والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب
المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس
الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية
والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة
الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سواها ذكرا بما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها
محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة
وهي العلم النافع المعبّر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة
الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف
عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها على
حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها
التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية
للناطقة ليكون تصرفها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات
وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن
طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل
واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار
عبّر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية
عبارة عن الحالة التي هو من كسب النفس الناطقة لتحصيل كمالها اللائق بها ومقتضاها المنجرّ
اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط
في افعالها لئلا تستعبد الناطقة في سوامها وتصرفها عن كمالها ومقتضاها وقد مثّل ذلك بفارس
استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي
حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل
فقوله النفس للحيوان اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس
متغايرة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضوع علم
آخر قوله واما غيره من الآيات فلا دلالة على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية لست بقوية اما
قوله تع كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما سنشير قوله لن تجتمع امتي الا ادكر
وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين
العاملين بالشرائع المجتهدين للاوامر خير الامم ولان الموصوف والمؤكد ليسا على العموم اذ ربما تكلم
لم يتبعوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان الموصوف بالضلال بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في
الواقع

١٤١

وبعد تسليم صحة ذلك لا دلالة فيها قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة
الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور وان المراد كونهم وسطا بالنسبة
الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بل القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية
اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في
عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت
متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر
غير معلوم والحق ان مثل هذا لا يدل على ما ادعى من تواتر معناه قوله فانا اذكر قد ذكر المصنف مما سنح له
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تع حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يثبت بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث
لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لبعض المجتهدين
منهم خاصة وهو باطل بالفروق فيتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه كلهم ويتبعا كل مجتهد
وهو باطل لما يلزم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فيتعين استنباط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا بد
للتعيين على البعض بعض اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبيّنة عليه
فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البيّنة منها غاية ما يدل عليه هذا الكلام والثاني ان ثبوت وجوب الاتباع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي
مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على
قواعد العقائد والتي يبتنى على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج كل حادثة في القرآن والحديث
حول القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد
عليه السلام في عصر وقد انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة
لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود ولا بيان ان ما اتفق عليه
المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليه بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر
بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله فلولا نفر الآية لعل المراد ان قوله ليتفقهوا لا يكون ما اتفق عليه
طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا
وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على ان كل
ما ذكر لا يلزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بيّنة على الحكم في ذلك
العصر قوله وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما الآية لعل المراد عدم الاضلال بالايجاد الى الكفر بعد
الهداية الى الايمان اذ ليس ما يقع للخطأ لجماعات العلماء واتصافهم بالاتفاق وقوع الضلال والذهاب عن
الحق من الوسواس او الشيطان وانما يبقى وقوع الاضلال والذهاب وايضا لو اجرى على ظاهره لزم ان لا يظهر جماعة

من العلماء قطعا ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر. قوله: وانفاقهم لهذه ونفس وما سواها الآية
الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما واعرف حالهما
والتمكين من الاتيان بها ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة
والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان نعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف
بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلال الآية بانها ليست قطعية
الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما ليس له دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاصل
هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عمره ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع
الآيات التي لو لا الكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا
قوله: واتفاق العلماء استدلال بالاجماع الا انه جعله راجعا الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع
متواترة المعنى والمصنف قد صرح بذلك ثم لما كان منا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك الحديث بحيث يمتنع
تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف فيه ثم ان الحجة انما هو اجماع اهل السنة او اجماع العترة اجاب
بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين من عصر فيتحقق فيهم المجتهدون من اهل السنة
والعترة بخلاف اجماع اهل السنة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في عصر مجتهد
من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا استدلالهم على حجيتنا الا ان
دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة ولا اتفاق خالف
كثير من اهل الاهواء والبدع. قوله: ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده
والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة بمنزلة خبر الواحد فالتي فيه الاحتمال. قوله: وقد نسخ
الاجماع يجوز النسخ بل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع
الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف من ان
الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم لم يظهر فيه خلاف من الصحابة
ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق
الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ لان النسخ
يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل بل محافظة
على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به. قوله: واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما
في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه
لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل
خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل عن غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل
طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا
ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي
بكر رضي الله عنه

مراتب الاجماع واحكامه

يجوز نسخ الاجماع بالاجماع

وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمحذور فيه يجوز تبدله

قياسا على امامته في الصلاة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله عليه السلام لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا
وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع منه لكونه امارة ولكونه خبر واحد فيبنى عليه
كما في عامة الكتب وقد صرح في الميزان واصول شمس الائمة ان الخلاف في ان يكون ما خالفوا في الظني قياسا كان
او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجه
ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لكرامة هذه الامة واستدلاله الاحكام
الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت
الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل مذهب بعضهم ان لا يكون الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا
المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا
يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس مقصودا اصليا بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا
كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتفقة صرح
على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد
انه لا يصح اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا
لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال. قوله: واما
الناقل فنقل الاجماع ايضا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون
بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل الذي يوجبه قال الامام الرازي وحده
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع
فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة فمن هو الاظهر ولسنا
نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام
يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة تشبهه في النقل والا
فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا
قوله: الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها
بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء
وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل
ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا
لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل الظن بمثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وضح من عبارة القوم انه نقل الحكم من الاصل الى
الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه مشعر بالاتحاد النص وبانه لا معنى للنقل لان الحكم لا يستحيل الانتقال على الاوصاف
ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله فرقه

النص
تعدد الاوصاف سوى دالجار والمصنف زاد بتبيين الوكة بما لا بد ان يحد اللغة احترازا عن دالة
وقد يقول نه حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات الثلاثة
لانه توقف بعضها على التفصيل على ما سنشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت يفسر الاصل
والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا
للاصل والفرع بل بيانا لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله
على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قيس الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل
البر والفرع الذرة لا ابتنائها عليه في الحكم لا الدليل فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل
ما بني عليه غيره والفرع ما بني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول النظر ما عداه عما سوا عم من الموجود
والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود الذهني كاف في التشبيه قوله بل يشتق بعنايه في الاجل
فيه بحث لان معنى لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء مجاورا الشيء ومتباعدا عنه والحق ان
التعدية في اصطلاح التعريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى مثل الاعتذار بعد التعدية باثبات
مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ذلك فيه المحلي ما نه لا تملك التعدية للحكم الا اذا كان متحدا بالنسبة
وذكر لانه مبني على ان تكون التعدية حقيقة ههنا ومثل باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والاوصاف على
قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص و
جعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء ومثل صالح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى
ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل لثبت الحكم في الفرع ثم ذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة
ركن القياس اي ما يقوم به ويتحصل ومثل يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما
اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم
شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان
اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه
عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على مثل التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لا نفس
الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة
شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم
عليه فكيف يكون اثرا له احتيج بان المراد ان كون التعدية حكم القياس وانه شرط له وان التعدية شرط
لعلم بصحة القياس لا القياس نفسه قوله ومثل حسن من جعل القياس تعدية مثل ما مر على تفسيره
التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دلالة اثبات حرمة الربوا في الارز هو القياس ولا يصح
ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى غيره وافي بالمقصود لانه يشق
على مثل التعليل بان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل علما مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان

مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان
لعموم الحكم في الفرع وعليه اختصاصه بالاصل ومثل واضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار
على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واجاب
الطوامد نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية
ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس بعقد ذلك في الاحكام
الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه
ذهب داود الاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لان الاحكام
الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها
متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه واقع حاينا ثم اختلفوا فذهب النهرواني
والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بالادلة من
الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنهما من
درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وقيل الكتاب هو العقل القوال المنقش
بصور الكائنات على ما هي عليه منه تطلع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وهو على مثال الكل الكاتب و
لو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال الا ضعيفا على الرأي المشهور لان قوله ولا حبة في
ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على قوله وما يسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب
ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله عنهما بما ينبت وعن ما ينبت والمعنى ح للتفهيم المراد في مثل قولهم ما
يبرك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة
لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكره من الجواب وهو ان كل شيء فهو كائن في القرآن معنى وان لم
يكن فيه لفظا على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء فيحكم المقيس مما كان فيه معنى وهو الثابت في كون القياس مظهرا
على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان فسر الكتاب في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي
عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا
جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذ والجواري سراريات فولد منهم اولاد اعني نجباء
قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان حجة
الشارع قطعي في الاصل وانما كانت الشبهة في طريق الاتصال الينا ومثل بخلاف حقوق العباد فانها
تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا نختم
العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس والا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى
نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ومثل يشتمل الاتعاظ والقياس

والمذكور في الكتاب ادل المدعى لانه يتعرض للاولين كان الشارع لو قال ... حكمه فاثبت فيه ... لم يلزم منه ...

على ورقة

... من قبل الامهات ... فصدر منهم ... الى الضلال

الفقه والشرعي ولا شك ان سوق الآية للانعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ او حقيقته تشبيه الشيء بالشيء على ما يشهد به الاستعمال وتدل عليه اللغة وقد يستعمل في التفكر في الامور العقلية كما في قوله تعالى في اثبات الصانع اعتبروا بالدار وما يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم والفهم احق من مثل اعتبر فيشير الاية بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشوبه فان التعليل بالاية على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب ومن معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء تدل صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية التامة حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان تكون لها دخل في ذلك ومثل الايل على ان ذلك من العلم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما تمسك فيه الافراد من العلماء فكيف يكون دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرف بمجرد معرفة اللغة وقد قيل انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما انتفى فيه شرائط القياس وما تعارض فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والكل او الخطاب مع الحاضرين فبعد التقييد ببعض الاجزاء والازمنة فكيف يثبت به وجوب العمل بكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا فان كل نص يدعي العموم والاطلاق كاف ولو لا ذلك لما صح الاحتجاج بالنصوص لقيام الاحتمالات ولا ناسخ التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتيسير بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة مبنيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح لان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب ومن المستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وانقياد معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة والحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على انه لا يسلم احتياجه الى الاجتهاد لقوله ثم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية بل القياس هو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء اكثر من الاحكام ومن اقتصر على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد رويتا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت

حد التواتر

حد التواتر ومنها انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يحول وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يبين لهم بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لبيان العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان تكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس هو حجة اخصهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود النبي او عدمه في زمان الايل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل الياقوت وبحر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحث الاحكام على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله

فصل في شرائط القياس

عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الا يكون المقيس عليه متفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده وقال اختص زيد بالملك اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر الى الوهم حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب ولذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في ناقة او فرس لاعرابي بيع ثمن ناقته او ثمن ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عند المعاينة قوله وان لا يكون معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فكلاهما صحيح قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان تفاوت صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه عذر جاء لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع هذا من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم الاعدام اذ التقوم يتبنى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله ثم واتقوا

احدهم وقوله اجبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وقوله
عليه السلام من احتكر كون الاصل مخصوصا بالحكم ومنها مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول
لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدي في الاحكام وان العدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل
معناه ومنها ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا به
كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له
فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله وان يكون
المعلل فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعليل لما ليس بثابت قوله باحد الاصول
الثلاثة اشارة الى انه حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فلا فائدة
فاسد وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس
الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجد فيه العلة
اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة
لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييد او غير ذلك مما يتعلق
بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع هو نظيره
اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى حكما هو
المتعلق بالتعليل المتصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط
كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في صحيح الصلاة لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره
حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا تثبت اللغة بالاصول القياس بمعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص
باعتبار معنى موجود في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او
شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران ولا لحاق بالقياس
الشرعي والجواب انه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى
حقيقة هو الوضع لا غير وبان الجهة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ورد على المتمسكين بقوله
فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه الحنفي من دلالة النص وجوابنا الاثم ان رعاية المعنى سبب
للاطلاق لا بسبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق والنزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود
العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس اشتمالها على
ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو
من باب دلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك من باب اجراء
القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما يكون لو يطلق
وهو باطل لان قياس السماع على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرمة
بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليس بالقياس الشرعي الذي يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر وانما

ان يكون

ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى للتنزيه عدم القياس في اللغة على ما ذكره صاحب الهدية
والتحقيق ان من الشرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان
حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا استحقاق الا لذلك فلو قال النبيذ
شراب مشتد فيوجب الحد كما اوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول فاحكم لا سيما
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا
قاس النفي فاذا لم يكن المتفي ثابتا في الاصل فان نفيه اصلي والنفي الاصلي لا قياس عليه النفي الطارئ وهو
حكم شرعي والنفي الاصلي لثبوته بدون القياس والاجماع وقد بان لك في كثير من المسائل وكذا لك يبقى المناظر
الا من شأن المتفي في الاصل وما ذكر ان لا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بيان من ذكر وفصل المطلق
والمعتق قوله لكن لا يحمل الالفاظ الخمر على سائر الاشربة مجازا على ارادة معناه الحقيقي في ذكر الاطلاق
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب كامل العقل فيشمل العقار وغيره بطريق
عموم المجاز قوله وهو في الاصل معلل بعلة التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة التساوي بالكيل
فان تفسير الله الحرمة في بيع القليل بغيره وبيع الاكثر بالحنطة مع انه لا تساوي بالكيل فلا ثبات
لانتهائه بالكيل انما هو من صنع العبد وهو النقل والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتهما متناهية
بالمساواة كيلا اعني قبل النقل والطحن قوله والتساوي بالوجه غير معتبر شرعا قبل عليه ان التساوي بالكيل
معتبر شرعا وموقوف في انتفاء الحرمة قوله لان عذره اي عذر الخاطئ دون عذر النسيان لا مكان الاحتراز
عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه انما كان
موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته ولا يستلزم الا انه قصد الى
تناقض الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ والكثير في كتب الفروع لا يستدل الا في
مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا بطل كقياس القول الحمل على الخطأ واليمين
الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد
منها الغموس ومثل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم النص في الاطعام من حيث اشتراط عمها سواء كان على
وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة يغير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة
يغير للاطلاق المفهوم من النص ومثل الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص
في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى
هذا لا حاجة الى مثل القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعلل او
على عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة
وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا اشتراط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يعني القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم
في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما
اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص

بالرأي فهم الشارحون انما اهمله لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان الفتوى في
هذه لا اهمله انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل لجامع دفع الحرج باحضار
المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لكن بمفهوم الغاية فاما
او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص لا انه مخالف المفهوم سيما في خبر الواحد عند فاحد في صحة القياس عند
الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون موجودا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود لا ان
الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وحيث خلا عنها الحكم
الاصل اعني السلم المؤجل يسهل على حلول الاجل المعلوم خلفا عن وجود المبيع عنده وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال
عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه حلول الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم بغير تغيير وقد
يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو حلول الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون الحقيقة لذلك لا تغيير او يكون
اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وهذا ولا عامة ظاهر في مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقامة الاجل على
السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما
تكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتوقف الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغيير اوجه السؤال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على المؤن بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على
وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد
وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله فلا يجب للفقراء
ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم والاختبار في انحو الجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا و
انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حاجتهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم
الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلى ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايجاب من جنس
النصاب اسهل عليه اوصل او لكونها معيارا للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان الدال على
صلاحيتها حينئذ بعد ما كانت بالخلقة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وحينئذ كان تنزل النار بها
بالاحتراق وانتفى الى التصرفات انما يوقف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علقناه
بالحاجة اي حاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لنتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير
لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فحاصل الكلام ان ههنا حكمين احدهما وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالث هو صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص
الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء ومثل التغيير مقارن للتعليل في
حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية
الشاة

الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا به لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه **مثله**
بالنص جميعا ووجه ما حال ان هو غير صالح وبالنص غير بل غير فعلي ما ذكره المصنف صار الاصل هو
الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل
الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورد هذا وشرحهما تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي
الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المتبادر انه يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل
بالتقوم وان اعتبر ماله القيمة متعلق بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح غير الشاة وغيرها فان قلت كما ان
النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة
للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز الفتوى الفقير من
كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف نحوها كما ان هذه الصلاحية باطلة في
الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا يقتضي صلاحيتها فلا بد
من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يقع
في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير دارا مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء
وللفقير بقاء فلا بد من شبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا من الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص
وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض عليه بانه ثبت جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن جنس الواجب صالحا لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو ممنوع والنهاس المخلوقة غنيا
للاستبدال على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد
قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان
استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء
بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذكره على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد الصاد
عن ظاهر القرآن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف ثمانية منها لا الاصناف لا غير فلا
يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فيصرف في البعض فكذا الكل
مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك بمعنى ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض وملك
للبعض الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون
عند تعذر الاستغراق فلا معنى للتعليل عند امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا
فمن العبارة تسامح وانما المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف ومن الاتفاق ان يكون الفقراء للجمعية او
للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يراد الجمع ببطلان
الجمعية للجنس ويدل على كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة والدفع له الا فادة لنا **قوله** على انه اريد هذا اي شمول
جميع الصدقات على جميع الفقراء والمراد بطلان مذهب الشافعي لانه القائل بوجوب الصرف الى الجميع او وكل صنف
جميع منهما فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير ومن اظهر بطلان فلم عدل الى توزيع الجميع على
الجميع

ذلك

قلت لانه يحمل على ان يعني الاستغراق الشمول والاحاطة بعض الجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء آلة لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بل لو جاز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل ما شاركه في ذلك وكونه لا ينجس اول طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء واجب للازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بعد زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذا العضو طاهر لا يتنجس بشي ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجب مباحا لا يبال الخبث ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة ومن الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فانه قلت فلذلك في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي المسئلة انه غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث معقول قلت بانه جوابه ومبحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل ولا الحاجة في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيشترط النية فان قيل لو ثبت ان الخبث وازالته بالماء معقول لا انه يقضي امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا بأس بذلك لا يكون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يحس كل ما يتصل الشيء الاشمل النفي قوله ولان الماء مطهر طبعا تعليل المعنى بيه ازالة الماء للخبث وذلك لكون لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه من الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لا ابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية ثبوتا وزوالا قوله ويشكل بالعلامة ما يوقف وجود الحكم عند ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة ولا للرجم يعني ان توقيت العلة بالموقت للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه فيسروا دامع لخروج المستنبط عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علته الوصف متاخرة عن طلب علته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان الموقف للعلة المتقدمة علمنا بحكم الاصل والموقت بالعلة المتاخرة عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل قيل ان يشتركان في المناسبة ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجل والآخر يعارض قوله بل في الوجوب الحادث لنا الا ان يقول الوجوب الحادث على ما يجمع انه الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من انه يجب تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم مترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى من لا يبقى ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بالذات وانها كالعلل الشرعية كالدلوك قلت كون الوقت جالبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص وغير ذلك مما لا ينسب اليه عاقل لانه اعراض وافعال الشخص فنها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها ان العقل الحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ان من موجب وكذا في قولنا الحنفية انهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء وجد عقيبه الوجوب بان قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت محققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم معنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله

وقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان تعالى بالنسبة الينا نعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى لا الا الايجاب لما كان غائبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فما يشاهد العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام ما هي الى الخلق لازمة لهما وكذا تعليل الاعتقاد المحرم على ان النبي يتصل من الحق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص معللة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقول ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم مفضيا الى تلك المصلحة عقلا وتكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم انما يستقيم على التفسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص ولذا قال المصنف وقد ذكر ان المناسب حقيقي واما اقناعي فالحاصل على الغير انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل هو على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فان الذي يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تلقته بالقبول وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للمناظرة لا للمناظرة اذ ربما يقول الخصم من جملة العقلاء لا تتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذلك لم يقدح الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وهو المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان القائس ومن ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث احتاج الى ذلك ايضا لكن ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من النص والتعليل يتعدى الحكم من الصيغة الى العلة الى غيرها من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل التعليل بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع اذ ذاك من التغاير والتباين في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف يحتمل ان يكون هو العلة وان لا يكون والحكم لا يثبت بالاحتمال

امام

فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هذا قسم آخر من التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية
واضافة الحكم فيفضي الى التناقض الذي مر وعلى كليهما لان بعض الاوصاف متفق وبعضها فاسد على ما يجيء فلا يتم
هذا التقسيم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس بعد معرفة شرائطه من نص وكون الحكم معلولا في الاصل والاكثر
بالكل واما البعض فدون البعض تحكم فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع لمخالفة نص او اجماع او معارض
اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر مثل جوهرية الثمن
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض واتفاق اختلاف
الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون الجميع او كل واحد والبعض
محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل فتمكن بحجة الجواب
عن الدليل الثاني على القول الاول لدليل القسم المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر وقد قالوا لا نسلم ان الاصل
ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فلا ينافي
التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة تاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيه من ان
نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعليل وجوب التقابض بالمطعوم قوله نظيره اي نظير الاصل
المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان
اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ودل على ذلك رواية الخدري يدا بيد يعني وجوب التعيين صونا عن الربوا ولا احتراز
عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الكالئ بالكالئ شرط في باب
الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في النقد احترازا عن حقيقة
الفضل فقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير
حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذلك الايجاب حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع
الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف لتحصيل التعيين فثبت باجماعهم على تعليله وجوب التعيين لعموم النقدين
ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا نعني بالتعليل سوى هذا فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ذلك الفضل وهو مبنى وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة
وهو مبنى تعليله وجوب التعيين لانه شبهة الفضل باعتبار رجحان النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت
من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة
مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا و
الريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدال على كون النص معللا في الجملة
قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع تحرزا عن التسلسل وليس في كلامهم ما يدل على
ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل او الاستغناء
عن التعليلات عن كون النص معللا وقد يجاب بانا نشترط في العلة ان تثبت باعتبار الشارع حسيا ونحوه

وجنس

١٤٨

في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة
انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة النوع وقد يقال ان استخراج العلة واعتبار
كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله مثل ما قالوا انما قال ذلك لما
توهم من ورود الاشكال وان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة
ولا حاجة الى ما في المثالين وان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة ثابت بالنص الوارد فيها ولا يتعلق
ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا
مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الا اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة ومنهم من يكتفي
وصف لا رواجليا منصوصا عليه لئلا يتعمل به ولا اقل من شرط حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان الكلية [illegible]
الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كالرضا الحق فمن بيت في ثبوت حكم البيع وجوابه بان
في فصل الاحسان وهو ان الحق قد يكون اقوى ولا اعتبار بالقوة اول والابعض المنصوص لم يتعين سببا [illegible] جوابه ولا بالمركب
من وصفين فصاعدا ولا كانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة فاما على الكل
او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشيء من الاجزاء
لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمفروض خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا قيامها بسائر
الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام الى الهيئة قيامها
بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس
ذلك صفة له بل حكم الشارع متعلق به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات العقلية التي ينقطع التسلسل فيها
بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل للحكم الشرعي لانه اذا ثبت الحكم بالاتفاق فما فهو معلولا فيلزم تخلف المعلول او مناف
مستلزم لتقدم المعلول او مقارن فيلزم قدم الحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان ما تثبت العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد
والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد المتلازمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون
الثابت بالدليل علته احدهما دون الآخر فلا يلزم الحكم قوله فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت
بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل بغير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غيره لكي يثبت المطلوب
والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر الا ان يتعلق
بنفس الاسم المحتمل باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان
النص اذا لم يعقل فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء هنا سبب لها سوى الحكم
ولانه يتعدى الى الفرع بان تقارنت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع سبب فيه ايضا وعلى القول الاصح فاما الاجماع
على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم
يعلل نعم التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا
للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله الفرع وشان كونه مثبتا لحكم
وقد حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع ومثل الحكم [illegible] كما في القياس قوله وانما

عتبار

يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار
المبني على التعليل مع ترك ذكر العلة المنصوصة كان ذلك اذنا باستنباطه للاحكام لاهل القياس فبقي ما لا تعدية بالقاصرة
على الامتناع حتى يثبت بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم قلنا لا نسلم ان الفائدة الفقهية
ما يكون له تعلق بالفقه وينسب اليه فلا يلزم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان تكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان
بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز
ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة
لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يصح في حقه التعليل المفيد للظن
وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيكفي الاطلاع بالحكمة والمصلحة وهو يفيد سرعة الاذعان
وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالقاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فما غلب على راي المجتهد عليه الوصف القاصر
ونتج عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما على
علم رجحان ذلك الوصف بتعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل ترتب السؤال لو كان
صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن نفي التعدية موقوفة على صحته لامتناع الدور اللازم منه للاتفاق على توقف
التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور
تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التعدية في
العلة لا ان انحصار الوصف في مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على عليه الوصف لكن الحكم لا يثبت
وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ولكونها يتوقف عليه
وصف آخر يثبت عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اعتاقه فمعنى ان اراده انه يجبر بملكه ثم يقع عن الكفارة باعتاق فحصل وانه
بين الملك فلا تم وجود مثل الوصف في الفرع اعني الاخ لانه يعتق بمجرد الملك قوله او يثبت عطف على اصله اي لا يجوز التعليل
بوجه اصلا في ظنيتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم ثبوت الجبر بالمكاتب هو كونه عبدا او
المجهول بانه يستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة ام لا قوله اذا ادى
بعض البدل عوض والعوض ما يخرج جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فانه قلت من البر فتبطل التعليل بها بخلاف نقيض
به الرق اذا ادى بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فيكون علة ثبت معنى الكلام انه لا يجوز
التعليل بعلة وصف يثبت به الرق فانه في قوله بمعنى ليست صالحة للتعليل لمرتب اما المجتهد حيث وجه الاشكال قوله الثالث
لا اشكال ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وهو مسالك العلة ومسالك يثبت بها صحتها فلا بد
من التعرض لها وفي معنى نهاية ينبغي والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه
واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب عليها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او كي لا

[illegible]

١٤٩

ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام
العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع
اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز
دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين ومثل دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالا
ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم ومثل دون ما قبله لاحتمال الغلط
الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر
ومثل نقل ان الوقاع علة للاعتاق لا ان الفاء ليست محققة لكن حذف الجار فقدر قيل ولانه تمام مع
احتمال عدم قصد الجواب كما في العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء ولحديث الخثعمية فانها سالت
النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء
ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا قبيل الصريح على ما ذكر
الجنس دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان فلا شك ان مثل الفاء مثل انها من الطوافين فالذي في اكثر الكتب انها
قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل
الايماء [illegible] انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها
ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كله ان مع الفاء او بدونها قبيل الصريح في امثلة الصريح و
قد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما
في بعض الشروح من احتمال كونهما على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذا المقام ضبط فقد
سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على ما يلي التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء [illegible]
على العلية وقطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا آخر مما جاء في كلامهم بل [illegible] استبعاد
والفائدة والاستغناء [illegible] سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فيجيء انه اتفاقي
اي التي دل عليها النص صريحا او ايماء مثل [illegible] الجلد لاذكر الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا [illegible]
والفارس سهمان [illegible] دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن قوله [illegible]
وهو كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما في [illegible]
لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها
وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام [illegible] اورد فيه عامة ما ذكره [illegible] فنحن نورده ونشير على ما بين
كلام القوم [illegible] على اختلاف كلمتهم [illegible] المقام [illegible] كلام في الاصلاح [illegible]
العلماء ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد ان [illegible] ان يكون صالحا للحكم ثم يكون [illegible]

لابد من اعتبار صلاحية للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار العدالة بالاجتناب عن محظورات
الدين فكذا لا بد ان يحصل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم
تقم الدلالة على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي
فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ
ولم ينقض ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه لان الاسلام عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها ومن امعن في فهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من ذلك ان معنى الملائمة هو المناسبة وانما يقابل الاطراد اعني وجود الحكم عند وجود
الوصف وعدمه عند عدمه او تاثيره او وجوده عند وجود الحكم وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأس والعلة كما في الاصول
الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج
المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار للحرمة لحفظ العقل لكونها ما يتعلق بالدين وحفظ الدين وانا المناسب
ملائما وغير ملائم لحفظ النفس كلام الزيلعي وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع لحفظ النفس
والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط اذ على ذكره فلا بد ان يتميز كما نعارضها ويكون اخص
وقد فسرها التوضيح بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وذكر المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس
هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبر الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون
اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة
حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس ملائما حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب
دون الملائم ويجد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع في الحكم
الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم فلا يكون فيما لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون سهادا
او اكثر وبكل منهما على ان الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا
وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف الاول واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى
لكونه في التاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم
اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم
العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص
المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس ومكمله ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف
في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى والظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو البعيد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب
في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس ما لا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها اذا اثر عين الوصف
في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم وهذا ما سماه انه جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه

وما ذكره المصنف من المراد بالملائم كان يناسب من الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال وما اثر
من جملة ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف
في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والحق كما في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم
هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم
وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه
في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فان قلت كيف
يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت
قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة
لا يوجد في كلام الزيلعي ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف قوله والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي هو
الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من مصلحة
حفظ النفس وههنا نقضا فالاولى ان يقال الحاجة ما يشمل الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالتمام والى تطهير
الوضوء عن النجسة الى الاجنبية بالنكاح ونحاسة سؤر الهرة فيما يتوقى ولا احتراز عنه عن
تطهير البعض كما الصغر عن تطهير الوضوء فالوصف الشامل للصغر دفع الحرج المانع عن التطهير
المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند
بعض الشافعية ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فهنا قيد من جهة العمل بالملائم شرط الشهادة
للاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال النسبة بانه اي نص او اجماع
او اطراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني اطراد وصف اخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك
الوصف من غير تعرض للنفس الوصف كما نقل الا في الزكوة في ذكور الخيل والاناث في اثباتها شهادة الاصول
على التسوية بين الذكور والاناث وادعائه في ذلك الاصلان وذلك لان المناسب عدم الشاهد
والوصف على الاصول بكثرة عدم الوصف على المركبين واما الوصف على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض
فالحق انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصول بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه وفيه يوجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف
التي توقف عليها مجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والحق كما في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل
ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره
ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما
ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط بان يكون الحكم او الاصل ثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم
او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم

علم وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه ولكنه ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه
فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله
شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فمثال الملغى
لبس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة للنجاة
البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كنقض الصوم المعتبر في جنس الولاية اجماعا وجنس الحرج المعتبر
في عين رخصة الجمع وجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما لو عارض بنقيض
مقصود الفار بالحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو لا ارث فحكم بعدم
ارثه فهذا له وجه مناسبة وقد يترتب الحكم عليه لتحصيل مصلحة من نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل
قبالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كنقض ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك
فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي المصالح ما شهد
الشرع باعتباره وهو اصل القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كنقض الصوم في كفارة الملك وهو باطل
ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهو محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من
المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة
فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية
لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي فاذا اعتضد باصل فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا يبعد في ان يؤدي اليها راي المجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا
نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب
لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من
العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل
الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة
لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرف
لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه
مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعضهم اقسام المناسب اربعة لانه اما مؤثر او ملائم او غريب او مرسل لان المعنى
لا يخلو اما ان يشهد له اصل معين بالاعتبار او لا فان شهد له اصل معين فلا يخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا
والقطعي لا يخلو اما ان يكون نصا او اجماعا فان كان قطعيا فهو المؤثر والا فان لم يشهد له اصل معين فهو الملائم وان لم يشهد له اصل معين فالمرسل وقيل هو من محل الاجتهاد
وملائم لا يشهد له اصل معين وهو ما يسمى المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد مرسلة لكن وجد اعتبار النوع
في الجنس في اسباحة المحرمات ادا المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان الاعتبار للجنس الابعد
وهو متحقق في الملائم فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير يتحمل الضرر اليسير وجمع الكل الي

الشرع مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك فهو
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم والاخالة قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين
وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا
مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين الوصف وجنسها وعين الحكم وجنسه الى اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس
اذ لا فرق بين ذلك المحل الثاني ان يظهر تاثيره في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه
وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثيره الرابع ان يظهر تاثير الجنس في
الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب بعضها اخص من بعض لاجل ذلك تتفاوت
درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اختار كلامهم
بتفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بين العين النوع ليلا يتوهم
ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصيته المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم
ان الخصوصية من خلاف الولية فالمراد بالوصف الوصف الذي جعل علة لا مطلق الوصف وكذا
المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع
لمطلق الوصف والحكم فلا فرق بين عليه السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة
النوع والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم المطلق فهو نوع لمطلق الوصف والحكم و
قد يبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلق احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع
التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
المعين والحكم المطلق كما في اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه لحيث كالنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز
الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ
من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المجبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل
المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج ومثل ذلك في جانب
الحكم وليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام ولا تحقيق للانواع والاجناس باقسامها مما
يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او
اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج
الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعلية دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية
ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل
مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط

الركوع عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة التي في بعضها نظر
فلما سيأتي من ان السكر في الصوم من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للاكل
ليست كذلك كما عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعض الاربعة لاخفاء في ان اقسام
المؤثر اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم
وح لا بد من انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد البتة واما الثلاثي
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بانتقاص واحد من الرباعي فمن كل الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس
او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة لا يتركب مع كل من
الثلاثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بحسب التكرار او نقول اعتبار النوع
في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم
اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في
الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود
للنوع بدون الجنس فلا يتصور الانفراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع يستلزم التركيب
الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثلاثي قلت المراد الاعتبار بحسب الاضافة حتى ان
الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة منصوصا او مجمعا عليه فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه
الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة
او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة
العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع وهو التيمم
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد الطهورين مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب النجاسات
وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا مؤثر
في النوع اي في التيمم حيث انه يتيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج اليه
لشربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس
ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فان عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي
في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع الا بالعجز الحكمي لا يوجب التيمم حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار
النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان
والجنس وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما في الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع
في النوع والاذى علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين
تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين

وجنسه وهو في اصطلاح بنجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما في الفلوات والمركب من اعتبار
النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في
الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في
المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي
بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب الا الولاية و
المركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في
مطلق الولاية ثم قد يؤثر في الولاية في المال للحاجة الى تنمية النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع
النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في القيء
الذي للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم
على المغمى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الخلل
في القوى مؤثر في سقوط العبادة كما ذكره المصنف قوله ولا اشكال ان المركب من اربعة اقوى الجميع
بعد ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار
فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل واما تحقيق بانه انما
يعتبر فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكرو القياس
اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض كما ان بعض اصحاب
الشافعية ان المناسب الغريب ما هو مؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في
الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات
كالخضراوات والعلاج فهو الاقسام الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو ان الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون
معروفا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد شهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون
لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بلا شهادة الاصل فظاهر
الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم
والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل فيه عموم
وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه ثم التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في
نوع الحكم يكون قياسا اي له لان الحكم المعلل معتبر والاصل الشامل مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي
اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بلا اصل فهو تعليل
مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا لا تعليلا [illegible]
عمدة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا اذ يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة
لا يصح عندنا انه قياس على كل حال لان مثل هذا الوصف لكون له اصل في الشرع الا ماله ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه

وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا

ورد الاشبه الاستغنا عنه عند كن فمع ذلك لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند
البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستندا بالشهادة الاصل لكنه قد لا يكون وقد لا يكون وح يصح ان الحكم
قوله ثم لا بد من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير يجوز ان
شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وح يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره
فلا يقبل عندنا الا كالحب قوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت
الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالمؤثر لا يكون ملائما قلت احد الانواع
هو اعتبار الجنس القريب في جنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالمؤثر
بمعنى غير المؤثر لجواز ان يكون ملائما فظهر ان اسم المؤثر يطلق على معنيين الوصف احدهما ما اعتبر
نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول
بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن الاسم اعتبارها ولا الغاؤه في نظر
الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات
شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد يوجد بل في الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونهما
اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونهما اعم منهما من وجه
بل دون التأثير في الحكم لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد
من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخرين
وبالعكس فمجرد ذلك لا يستلزم ان يوجد بدون التأثير قوله وانما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل
بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة
عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا
لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه
القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التأثير ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن
بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوز بعضهم الطرد بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا دليل على ان الاقيسة
المنقولة كلها مبنية على علل مناسبة معقولة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان
في الشرع من الاقيسة المنقولة ما اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع
بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما
لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف [illegible] الاستنباط ومن ظاهر النظر في
كلامهم في هذا المقام وقد يقرر [illegible] التأثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين جنس الطوف
وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كما في اكل الميتة في المخمصة
فانه لا يجب عليه غسل اللسان والفم للضرورة وانه كما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها
الحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عليه السلام انه دم عرق

انفجر

انفجر انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو موضع النجاسة اثر في وجوب الطهارة
وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان
الدم لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم يثبت عادة
راتبة في بنات آدم خلقها الله في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا وهو قوي في
الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ودفعه
فيكون له تاثير في التخفيف بان الحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة
اذ لو وجبت لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عليه السلام
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم فساد الصوم اثر في عدم افساد الصوم
فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست
في معنى الجماع لا صورة لعدم الايلاج فيه في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التأثير
بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله ونحوها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام و
اقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال النبي عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكنت شاربه لما اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة
مطهرة لاوزار الانام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل
اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما
اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واجتهد كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر وهو
القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة
مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الغصنين اولى من القرب بين الغصن
والاصل لان الغصن بين الغصنين ولا اصل واسطة ولا واسطة بين الغصنين فهذا يقتضي رجحان الاخ
على الجد لان بين الغصنين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الغصنين بنفسهما فكان لكل منهما ترجيح
فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب
من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اي اعتبر احد طرفي القرابة وهو الاصالة
بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا اي على هذا الاعتبار وهو اعتبار التأثير جرينا في
اقيستنا في المسائل المختلفة فيها فقولنا بالولاية التي فالمسح اثر في التخفيف فانه اليسر الغسل
ويتأدى به الوضوء ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات [illegible] فانه لا اثر له في التكرار
وابطال التخفيف وكان التثليث سنة في الغسل لان تكرار الغسل يفيد التنقية عن الدرن والحدث ووجه
الاحتياط مناسب للكل لحصول بالتثليث [illegible] منه وكذا الصوم مؤثر في اثبات الولاية

عليها الطهارة

فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه ما عتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغير دون البكارة وكذا تعيين الصوم الزمن في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين الى اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا تزاحم الا احتاج الى التعيين بخلاف الاجنبية فانه لا يعقل تاثيرها في باب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لانه عدل ثقة و ثانيهما ما يوجب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما اجتباه فيلزم الانقطاع وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الالغاء الطرد وذكر بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة ولو استقل بالعلية لانتفى الحكم ما نتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا اي لا اختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة يكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان العدل ثقة على اخبر عما لا ادى الى معرفته الا اخباره وح للمعترض ان يدعى ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الوجوب فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيّنا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار كما يثبت في قضية الاعرابي انه لا يخالف وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى تتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس

من العبادة والعادة وبعضها انما هو للتمييز صح

الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال الاسكار بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين عليه الوصف والا لما غلب الحكم عن النص قوله لكن حول هذا الحكم حكم النص مجاز لجواب عما يقال ان مثال الاشتراط لا يصح عندهم لانه عدم الحكم عند عدم الحالة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم حيث لا انتفاء ولا اثباتا ولا ابتداء اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دلالة الوجوب فحمول من حكم النص الذي ليس بطريق المجاز حيث عني بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب لانه شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وانتفاء النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويقول حكم النص الذي كما مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فلا او ملازم نعاكسا او يكون العلة اد لازم العلة او شرطا مساويا لها ولا تفاضل العلية انها احتمال واحد من هذه احتمالات الكثيرة و تبيان اذا وجد الدوران عنه مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم والمثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك ما مانه بحث عنه فلم يوجد والا ان الاصل عدمه لما حصل غالبا انه يعين لقوة الظن الحاصل عنده وربما يقال ان مثل الكلام لا نفس فيما وقع في جميع التجربات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال الا ان ذلك ليس وامر النظر في تحصيل على ذلك حتى كاد يجري مجرى الهذيان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تعلل باختلاف الاحوال كالاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عليتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها اي العلة زيادة تنبيه على ان المناسبة شرط للدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء

على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغيرهما ذكره وقال تعالى في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساده ما اعتبارا بحالة
المواقعة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انهم اشترطوا
من قيام النص في الحال من غير حكمه امرا لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا منها
من ادلة الشرع مع انه يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة اتفاقي في محل النزاع فانا لا نعرف
المسائل المذكورين قيام النص في الحال مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نعلم قيام النص مع عدم الحكم حال انتفاء الحدث
وانما لزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومثل وجوب الاداء شرط وجود الحدث وثانيهما وجهان احدهما ان
اشتراط الحدث في وجوب البدل ومن التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل ومن الوضوء
اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله مما يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم
على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص
متروك لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتحصل اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم
من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث
فعلى الاول ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي
بمعنى انه يفهم من النص او بمعنى قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع يدل على النوم دلالة لا عبارة
ومن النسب فانه جعل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة
في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دال على وجود
النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يستعمل الا عند تحقق الحاجة فصرح
بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا
نظرا الى ظاهر الاطلاق بلا ... وحقيقته انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
الصلوة بلا حدث فعلى ظاهر اطلاقه وترك مثله لا اجمال في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه
بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم والوهم لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا
لانه لا يراد باللفظ معنياه الحقيقيان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر
في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التنزل يعني لو سلم ان العلة هي الحدث فهو لم يثبت
بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وهو الغضب
وانما يصح ذلك لو وجد الغضب الذي هو شغل القلب ومن يمنع من كيف والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا
على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان ويمكن حصول المقصود وهو منع قيام النص في الحال
مع عدم حكمه بان الكلام في المسائل بان الغضب لا يتوقف في الشرح الحال العدم ... زيادة للبحث المقصود تقرير لانا
لا نسلم ان حكم هذا النص هو القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائطه من المخالفة وهو ممنوع قوله فصل
ذكر فخر الاسلام ان التعليل حكم لازم للتعليل عندنا خلافا للشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم والحظر

المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول او سرعة الوصول والاطلاع
على حكمة الشارع فيجب التعليل دون القياس والكلام في التعليل بغير المنصوص ثم جملة ما يفيد التعليل لاجله
اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع
تعدية حكم شرعي معلوم بصفته الى محل آخر عاما انه في التعليل فالتعليل مخصوص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات
سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لانه
مثل ابطال الحكم الشرعي ونسخه بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء
من ذلك الا اذا وجد له في الشرع اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط
او وصفه او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما قوله والحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء
باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص
او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع
بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك
الحكم قياسا على ذلك الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وجعل
النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فنسب ... من العلماء ... الى امتناع وبعضهم
الى جوازه ومن اختيار فخر الاسلام واتباعه فلا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط
في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من
قال ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد ان موضعه علة الحكم بالراي والاجتهاد
فلا كذلك في الحكم لان الموضع الشرع وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع
بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بحجة ... فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واحتج الرئيس من فرع اصول الشافعية وتبعه صاحب الفصول منهم فيما بين القوم
مستطرفي كتابه قوله وفيما الجنس فقد ... ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة
الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص ... ومحمد ...
بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص وكم
صرح فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب والمسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لانه
جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنيا على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب
والشروط لان من مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد لها اصل في الشرع ومعنا
الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يرد مثل الاشكال على اثبات السبب بالتعليل
فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذكر انه اجاب وانه لا يصح اثبات السبب بالقياس
واورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نثبت
ان السبب هو القتل العمد العدوان وان سواء كان بالسيف او غيره فالسبب واحد لا تعدد ... جرم الربوا

بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا للاشكال فقال اما تفسير القسم الاول فمثل اثبات الموجب بعلة فيهم
في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته والنفيه بالراي اذ لا اصل
نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه يثبت بالنص والاجماع
حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد ثبت ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا احكاما يستوي فيه شبهته بحقيقته
لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وبالاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة
باعتبار تساويهما في الكيل يحتمل ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة و
مثل وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العباد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية فكان الاحتراز
عنه كالخلاف الفضل وحيث الجودة فانه يثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا للتعذر والاحتراز عنه ولما كان العلة هي القدر
والجنس اخذ الجنس شبهة العلة وحيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت بسببه الجنس
حرمة النسيئة بدلالة النص الموجب بسببه القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات
العلة انه ان ثبت عليه شيء بحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء وجد فيه
ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس بل انما العلة الحقيقية
هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته [illegible] لكن العلة تكون العلة واحد الشيء
باعتبار الجزء مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه موجب فيه هتك حرمة صوم رمضان
فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليته ذلك
الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعليته للحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر
يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت باثر ذلك
المعنى المناسب والملائم [illegible] وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل
بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد
الشيء حسنا وقد كثر فيه الاقوال في اصطلاح الاصوليين [illegible] مما علم تحقيق مقصود الفريقين ومن الطعن
من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة
على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من
الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع
اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام
ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وشاع عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من
السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ان يترك شيء للمكاتب
من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد وتعسر عليه التعبير عنه فان
اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك
فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى ولا نزاع

في قبوله ذكره وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة
عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وهذا يدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل
عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد
على هذا التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام
معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه
الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير ولذا استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند
الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل
متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل
من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب
اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما
في مقابلة القياس الجلي شائع وما يقال عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به
فالجواب انه لا تمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله وذكر في وجه تسمية الحجة تارة بالاثر وتارة بالصفة
الفساد ودون الاعتبار ويتحقق تقابل القسمين اعني الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها
بالنسبة الى فساده الخفي وهو انا [illegible] بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس خفاؤها
بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هاهنا تعين
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سؤر
سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب بجامع حرمة اللحم المتولد
من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء آية الكرامة
للضرر او للاستخباث او للاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما ليس بمأكول وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب
والشعر وما هو مأكول وهو نجس كاللحم والشحم اشبه هاهنا ما ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين
بان حرم اكله وتنجس لعابه [illegible] ولم يحكم بنجاسة سؤر سباع الطير ايضا بل الحق لان الروايات
انما وردت في سباع البهائم دون الطير فاحتيج فيها الى القياس وهو قياس ضعيف لانه قليل الصحة لعدم علة
التنجس في الاصل اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي لانه يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار
على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها
طاهرا كسؤر الآدمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه
تكره لان سباع الطير لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني كما كان عليه سجدة التلاوة
[illegible] بالاتفاق [illegible] وحكمه حيث انه تبعه على المصلي [illegible] تادى السجدة بالركوع
قياسا وعليه تاديها به استحسانا ونتكلم فيه من جهة ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرنا اتهما من
المناسبة

اعني اسمائها على التعظيم والاختيار في اقامته مقامه فيلا لذلك المناسبة دون الاجلال يسبق اليه الافهام فيكون

قياسا الاول للاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا يتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون

مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره ومن قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي

المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره

لا ريب ان تعالى لما اسماه اكثر من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى

بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا

ان سقط ساجدا فهذا قياس جلي قد فساده ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصح حقيقة ثم ان سجدة التلاوة

لم تجب فيه مقصودة ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين مع

موافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة ومن اجل حصل في الركوع في الصلوة

لان المامور به هو السجود وهو فعل بالركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع

قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن جهات التحريمة كما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة

مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة ومن قياس خفي فسمي استحسانا وفيه الاظاهر هو العمل بالحقيقة

وعدم تادية المامور به بغيره وفساده خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة

في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بما فيه كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة

لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بالركوع وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها

كالركوع لذلك لولم يرد اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم الاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف

وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكون قويا اثره القياس او ضعيف الاثر او القياس قويا والاستحسان

ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يبنى عليه ترجيح الاستحسان واما ترجيح

القياس ففي الاول والثالث متبين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسميته الاستحسان

في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه لا لانه يشكل كما ذكر فخر الاسلام من انا سميناها ما ضعف اثره قياسا وما

قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد

الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويرجح القوي

على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح

الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيرتي القياس

فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي

اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول منها تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر

والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس

كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد

الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم ترجيح الاستحسان في الوجه الثاني عن سنة الاربعة وعكس

القياس

يرجح على صحيح اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن

في الثالثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان متفقين في قوة الاثر او صحة

الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر اولا وفيه وتعين اقامة الدليل حرزه لان الحكم وفي علم الاستدلال

ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مثل بالقوة

والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس صحيح الظاهر وصحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الفاسد

فقط الاستحسان كذلك قوله بالمعنى الذي لاجله عرف انه علة وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع هو حد الحكم

قوله وما ذكروا من ان كلام قليل الحاصل لان بل داخل الاقسام خرج فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات متعددة باعتبارات

مختلفة كما يقال اللفظ الدال اما ان يدل على او حماسي وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر موضوع او مهمل الى غير

ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين

مستدركا قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة

او قياسا خفيا فههنا بيان الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لانه

من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في

مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لان البائع يدعي ساحتي يكون البائع الفاسد ممكلا

فهذا قياس جلي على سائر التصرفات لا انه ثبت بالاستحسان المخالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري

اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر

وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع

فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى

الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق

العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار

في العمل تحالفا لان كل واحد منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما

التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا يستحق على

مورث القبض وهو التحالف المتفاوت قبل حال قيام السلعة وما ورد في قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا

فهو الفسخ نفس العقد بقيام السلعة لا ان الراد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على

ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي

والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المراد بالجلية هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر

في سائر التصرفات لا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين ثم كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف

التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين

في قضية واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ادعاه البعض مع ان القياس ثابت في صورة الاستحسان

وفي سائر الصور دون الحكم في صورة الاستحسان لمانع وعدمه في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي

من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة

مثلا هو جب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى
الحكم لذلك وهذا معنى نبك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل فوى هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شي

قوله **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تتوجه عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها و
هي المذكورة هنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة
اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذلك يدفعه باربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض
والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما انه هو الحكم قد تاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال هو قض بالقليل
يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل عن راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم
انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال
الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى
آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه للاصابة وهي تنبئ عن التخفيف
دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع للتوكيد في تطهير المعقول كالغسل فلا يثبت في المسح ويثبت
في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث تقليل
للذكر ومثير من الكلام على ان المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيلزم قوله فاجاب
الاولين بالمانع وهو المستحاضة التي ورد فيها الحديث وفي الحل بدل الاطلاق وعدم قابلية للمملوكية يعني ان خروج
دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لا يبطل بها الطهارة للصلوة الاخرى بعد خروج الوقت
لكن الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا الملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المالكية
في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن لحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر لان الملك ثابت
في المدبر بالمانع اورده فخر الاسلام من المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا
الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة هي
الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وانما لا يجب مع انتفاء الحكم فيه
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وانما جل الاتلاف لا يلائم وجوب
الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو الحق نظيرا للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف
لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل بإباحة قتله لابقاء روح المعصوم عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف
هو نقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ
قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة
حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة من الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما

يحتمل ان العصمة
انتفت بالبغي عدم
المنافاة م

حدوثها في الاولين الى الحكم
عند مستغفرا من كلام
فخر الاسلام نام

انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
نجعله في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن
تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكون في التمثيل الارض و
التنبيه قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين كذا اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول
صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فلا ههنا اي في غير السبيلين
يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان
المناقض ادعى ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان
النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه
ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض و2 ان الدفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل
والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف
الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل الا في القائل بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثر
وذكر ان تخصيص العلة بالمعنى باعتبار تعدد العلة المجازي ثم لا يخرج بعض المجاز عن تاثير العلة فيه وبين القائلين
منتصرا على المجاز الآخر واما قولنا ان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فلا يكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا
على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف حاكيا عن القول بتخصيص
العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لا تطرق للشاع العلة فانتفاء الحكم في صورة
النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى واحتج
القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة
كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او دفع الدليلين المتعارضين
وجه ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة لشبه التخصيص
مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شامل لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع
هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة
ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والعلل قد ثبت انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان اصل الحكم كما هو العادة في العلل
العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبتل بالطلق المحلول قوله وذكروا ذكر القائلون
بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من جنس المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة
والمصنف غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا و
تماما والعمدة في اقسام المانع هو الحسي آخر والمانع في الفقهيات اربعة لانه ان كان يحدث الحكم معه شيء من الاجزاء فهو المانع
من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى
ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل بالتمام كما في خروج النجاسة للحدث ثم التحقق هو العلة

الطلق ضرب
من الادوية

والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الجنسين لزيادة التوضيح وقد يكون اسناد الجرح وصيرورته بمنزلة
الطبع مانعا من لزوم الحكم مطلقا لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على انه لا
صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاولى ان
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وهو اما انتفاء الجرح ولون المجروح صاحب فراش ولا عنه لحصول عدم المقاومة
لانه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا
فقد منع ذلك لافضائه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم لا لحوقه انه يحتمل مبني على التسامح والاولى الى علة للمضي
والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله وثانيها التخصيص اجاب
عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يحكم بتعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني
العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به
والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز
بل التخصيص في الالفاظ لكن اكثر معنى بقوله الحكم اثبات مثله في صورة النزاع مستند في العلل التخصيص بعض
الموارد كتخصيص الالفاظ بعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز في صورة استعماله في غير ما وضع له ومخصوص
العلة به اذ ليس ثمة الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق التخصيص
يكون للقياس بدليل اقوى منه وهو تخصيص العلة عن انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس
بالوصف [illegible] ليس يبطله عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء
الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من
وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع
فكلما لا يلزم وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان مثل الوجه صالحا لان يجعل دليلا
مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان مثل التعدية واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على
وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير توقف منهم للتفتيش بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا يتعدى
عند وجود المانع فعلم من كلامهم التعدية ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع
وغيره على انه شرط للعلة او شرط لها بمعنى وجود المانع يكون العلة [illegible] ركنا او شرطا [illegible]
[illegible] غلبه اذ يكفي في العلية سواء [illegible] الحكم ام لا وانهم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرط
وقيود كثيرة منها عدم المانع واتفقا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالشيء كما في قولهم العمل بالعموم
واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم على تقديرها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان
يكون عليته مشروطا بعدم ذلك الوصف مستند موجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك
فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق هنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحو لا المشروط بالاطلاق
فانه لا وجود له اصلا والا لمعنى الكلي الذي لا يوجد فيه [illegible] في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون
لنقصان وصف وهو جعله [illegible] العلة او شرائطها بسبب الكل بالسبب حرية او شرطه كالخارج المخمر فانه مع عدم
الخرج

علة لانتقاض الوضوء بمعنى وجود الخارج لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنها اي ومن دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في
كراهة التكرار كما في المسح على الخف ومنها انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة ولا يمتنع عند الشارع اعتبار الوصف
في الشيء ونقيضه قوله ومنها اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم مع انتفاء حد
العلة وهو لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل
العقلية فان نوع الحرارة تحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على واحد بالشخص
لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه
غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط
والرعاف والحدث كان حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل
وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هو الوصف
مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب
التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وصار
كالمعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء والحق
انه نوع جدل يتمسكون به عند وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان
المعلل لو قال ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم بثبوت الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علته وصف لا يوجد في الفرع ومثل الاتفاق علته
الوصف المشترك الموجب لتعديته نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون
مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هو الوصف المذكور مع عدم المانع قوله لكن لم يجب
اي النقض لما قلنا من ان نقض الجناية بالخطاء لا يوجب القتل الكامل فوجب ان يخلف عنه فاوجب المال بان
يكون الوارث مخصوص القصاص واختلف الائمة ان يكون مماثلا له لانه طريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم
الاصل والاثبات لا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو منتف ههنا لا
لان الحكم في الاصل وهو الخطاء اي بخلفه المال عن القصاص دون الفرع وهو العمد الجاب مزاحمته له قوله ومنه
الممانعة وهو منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات من كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون
الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية ومن نفي ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في
الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس
الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا الا اثبات ما لم يبق عليه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا
لأدى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقول الحنفي [illegible] في مسح

كالماء فلذلك احتاج المصنف في جريان الممانعة في الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
كالطرد وكالتعليل بالعدم واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية
بل يكون العلة غيره كما قال عيسى فلا نسلم الحجر كالمكاتب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد والوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في الولد واعلم
ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعمومها ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند
ايرادها يحتاج المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الترداد
ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذلك الممانعة على وجه الاسترشاد وطلب الدليل لا على وجه الاعجاز
واقامة الحجة والحق انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف
بعض اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل
بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة
صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج
الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على انه يرجع جميع الاعتراضات الى المنع
والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنع اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم احديهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها
فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب
والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند
ليتحقق حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة
عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى المنع
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين ويختلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل يشمل ان
لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي
تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قد ثبت ما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها
بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف كانه قال لان ما الحاصل
ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والنص في الدليل او في المدلول او لا واما ان يكون بمنع شيء
من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنع اما مقارنة بعينه مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما
منعه لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون
باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهي
المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه

الخبط

الخبط في البحث بواسطة تمكن كل من المعلل والسائل عما كان نافعه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود
بناء على انقلاب جدالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول بعد تعرض للدليل
اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة ويجري
في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله و
الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة
قوله اما الاولى اي والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل بلا زيادة شيء عليه وهي معارضة فيها معنى
المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ
الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره
فكيف يجتمعان قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت فمن اين كان معارضة
فيها معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
قلت غايته الدليلين لا التزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتى بالدليل بدليل
المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي
المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة
في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة
خالصة وهي قد يكون لنفي عليه ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة
واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت
بعد ظهور تاثير العلة ليس يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه
قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يرد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمنافاة
انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على التحقيق والاتيان بالدليل كذلك حكم فساد الوضع بل تخصيصه
فانه انما يكون بعد ثبوت التاثير هما لا حجة له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة فيها تقرير او تفسير الاول الدليل
ويعتبر ان يكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي به لان المعترض جعل العلة شاهدا له
بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وهو رد اول الشيء الى
آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي في صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان الامر كذلك وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء
وذلك اما بمعنى العدم او بمعنى الوجود والاول باطل لانه يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل
بالشروع وهو نقيض ما ادعاه المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة ادعى المعلل ان كل
عبادة لا يجب بالشروع لا يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي فيها
لا يجب بالشروع وسلم الخصم بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان

علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع
مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر جعل ان يلتزم لله فيلزم الوفاء
لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه
بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب
صيانة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان مثل التركيب عنوان بالمتصور ومع كون
الاعتراض من قبيل العكس الا انه تعرض الى انه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف
لكن لا دليل على ان علة وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالنذر قوله ولا يبعد ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم
المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر مبين دعوى المعلل الثالث
ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع مثله في العكس لان حكم الاصل الوضوء واللفظ الاول
الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع
اعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة مثل الرابع كلام
المصنف دفعه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة
فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاول فالقلب وتبديله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل
المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان
شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب
الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل للدلالة
على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه
كما نقول هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم فان كان كذلك وجب ان يستوي
فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لدعواه ولانه لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان
الاستواء حكم مجمل والذي حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما القسم الثاني اعني المعارضة الخالصة
فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل وهو احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير
كما تقول المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فنقول ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب
فاورد زيادة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة فيه تقرير فيكون من قبيل ... الدليل
المستدل او دليلا على شيء مقتضاه فيلزم ابطاله وزيادة في المعارضة الخالصة نظرا الى القلب وسواء
مع تلك الزيادة لتفسير الدليل المستدل بعينه وايضا هو احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وسما

اقوى

اقوى الوجود للاب لان الاب صار كالعدم ما سوى المتصرف بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بعينه ما قلنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة
التي لا اب لها ولغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول
المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة
فالولاية مع قصور الشفقة لا تصلح على ما نبهم في التبادر ولا نم لكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت
مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية للاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير التنصيص بالاخ ولزم نفي حكم
المعلل من حيث ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه ولا لاعتبار بصير
لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو ان يكون الاول صاحب فراش صحيح اول بالاعتبار مع كون الثاني حاضرا
مع فراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اول بالاعتبار من شبهته ورجحانا للاول
في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله ومن قلب القضايا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل
وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فقلب بل لهما بمعزلة هذا الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا
على نفي عليته على ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولا
لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له فما قال انه معارضة في الحكم من حيث ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل
آخر لزم منه بطلان تعليله ولزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه خطاء لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت
بعلة اخرى قوله والمخلص لا اريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد
الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال لان ثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول
دليلا على العلة بان يثبت التصديق بثبوته كما نقول هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص
ينفس بالاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت
الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وفي الولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في
الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور لان المال مبتذل والنفس مكرمة
وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضره اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي يتعلق الا علة كالحاجة
الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كلا بالكلية بخلاف النفس فانها
تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا احتياج في
المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت فاسدة لا تستدل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للعلية وذلك كما
اذا قلنا الحديد بالحديد موزون قوبل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة
في الاصل هي الثمنية دون الوزن ولقد صدق الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا
بين علته وصفا آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال
حتى لو ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر ومن ... الشيخ
ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى فرع مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف

المعلل يحتمل ان يكون جزء علة ومثله ما في عرض المعترض اعني التفاح في عليه وصف المعلل لا تمام الكلام فيما
اذا اثبت عليه الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا في مطابقا ظنا وح يجوز ان يكون شان علة وصف آخر معه حيا
لزوال الرفع عليه وصف المعلل استقلالا قوله وان يتعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه
كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل لسع الجنس بالجنسين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان
المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في
الفرع المختلف فيه فاثبات عليه احدهما موجب نفي عليه الآخر ومثله خلافيا اذا تعدى الى فرع مجمع عليه
فانه يجوز ان يلتزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا فلا ينفي العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل
والوزن ثم يلتزم ان لا قيمة ات ولا آحاد ايضا علة يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا
علة لانه ينفي جريان الربوا في التفاح فلا قوله فان قلت الكلام فيما اذا اثبت عليه وصف المعلل وتاثيره فانما ادعاه
ثبوت عليه وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل منهما يستلزم انتفاء عليه الآخر
بناء على ان العلية واحد لا غير فلا يصح الحكم بعليه احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل عليه وصف المعلل بثبت
صحة عليه وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة
عليه احد الوصفين تاثير في فساد عليه الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على
فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل لان الصحة والفساد يستند الى معنى موجب وفيه نظر لان
عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لاتفاق كل منهما يحتمل الصحة
والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانه لا معنى لفساد العلة الا انه لم يثبت الظن بالعلية
ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي
ترد على القياسات التي لا يظهر تاثيرها الا بمثل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما
وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست مؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة
والطردية وليس المقصود من ايراد الفصل اختصاص هذه الاقسام بنوع من العلل فان الكلام صحيح في اشتراكها
في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام
المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت
خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا يختص
بالطردية قوله وهو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وذلك على
ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه
اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب
بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسح

تثليث

تثليث المسح ويعني التثليث فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات ويا لتعين
تعيينا فقضيا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون
بنص الصائم او بتعيينه بنص الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة
والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم لكن لا استفاد الحل يعود لا ابرار في اسقاط الضمان
الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة التي ذكرها ويبقى النزاع في المط للنزاع مسلمة
في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في
غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية التي ذكرها في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا يدخل
المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمسلمة
المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان
الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم
عليه دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزم المعلل بتعليله
ومن حيث انه معلل وهو ههنا اللازم لا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر مما ذكرنا ان الملتبس
لو اورد مكان مثله بعض الغسل مثله ضمان السرقة او نحوها لكون نفيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب قوله
فالاستيعاب ثلث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة لا امثال الى قدر محل الفرض بالربع و
الكثرات فقد رباقي البدن واني داخل السرو ضعفه التثليث بل ضعفه الكل بل النص الوارد في الكتب انما يدل على
سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة
يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعين موضع دون موضع ومن مسح
يزيد على قدر الفرض فيكمل تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار مما يصير غسلا زيادة
من ضم وتحقق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على مثل القياس لانه لا
يناسب المقام قوله الا الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل
او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في
الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول قبل تمام الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت
الحكم في الفرع فيكون منعا للحقيقة شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف
في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل
طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال الكفارة لا فطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد
الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا
والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه
على كفارة الصوم فظاهر ما قال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف عن ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع

بالجماع

محازفة

بل بالافطار وكما يقال بيع التفاح بالتفاح حفنتين بحفنة مطعوم بمطعوم فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اريد المجازفة مطلقا او في الجنس او في الاثبات بحسب الاجزاء فلا نسلم علية الحرمة بها فان بيع الجنس بالجنس جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون حبات احدهما اكثر وان اريد المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاح بالتفاح حفنتين فانهما لا يدخلان تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متيقن وفي الثاني مبني على احد التاويلين **قوله** وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير متحقق في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن الاحتراز عن ورودها بان يتغير الكلام بنوع تفسير وتغيير اذ يقال كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يرد عليه المناقضة ولا ان يدفع المناقضة بعد الايراد فانه يمكن بوجوه اخر سوى تفسير الكلام على ما سبق **قوله** ولا يبقى النكاح عطف على قوله لا يجب الزكوة وعلى ما اشار اليه الشارح حيث لم يقل باداتها اعني ان الطهور السافي لا يقول بان علة بقاء النكاح هو الارتداد بل يقول ان الارتداد لا ينافي النكاح فلا ينقضي العدة وعدم كون الشيء منافيا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحينئذ ح في الشرح بان السافي جعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعلق ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح والابقاء للشيء مع المنافي لكان اشبه لا لا اشتراط على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فان السافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا اسحق المطلق للفرض دل على اسحقاقه نية النفل للفرض وليس في مثل فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى ان يحمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مستوى الحكم الذي ربط به كما تلقى وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس والاختيار في المقايس المذكورة من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسيع اللائق منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فمن ذهب الى اشتراط التقابض في بيع المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضي ما يقتضيه من التوسيع والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان فلا يفترقان اي السافعي

في اشتراط

في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا وكما كان واضحا بينا ان مراده ما يكون ملاك الافتراق وجوب امرين انهما في اشتراط النية صرح به المصنف في نقض بتطهير الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا حاجة في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المحدث نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما جعلها امرا رفعه اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم الكفاية وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية لتحقق معنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه متحقق بما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان ادعيتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول ممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة وفي اجلها يحصل به ازالة النجاسة الحقيقية فحكمه انه ولم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث كما اخذ مطهرا الا في الصلاة والنية وان ادعيتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر واستحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية لتحقق معنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط اعني غسل الاعضاء للحدث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء الجديد قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالاغتسال من غير قصد منه والنية قولنا اذا اردتم الى الصلوة على الامر قلت معناه تاهبوا فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لان الكلام في المقصود ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالماء وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالنية الشرط الذي ورد به الشرع ومكونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وما في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء ساقط بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد **قوله** مسنون ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول كما في التيمم لا دون ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الحق ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في الماء من القوة الكاملة بطبعه وفي النجاسة الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس لانه لا يتيسر اه دفعا للحرج فان قيل هذا تطهير النجاسة

وهي قوله طهارة ... اذا قمتم الى الصلوة الآية

وخص الراس لانه لا يتيسر غسله الا بحرج

الحكمية بالماء معقول لكنه لا يليق باستغناء الوضوء عن النية لأن الوضوء عبارة عن غسل الأعضاء الثلاثة
مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الأعضاء الأربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لأن المتصف
بالنجاسة الحكمية أعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فإزالتها والتطهير عنها بغسل بعض الأعضاء التي هي أقل
البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب
أن لا يحصل بدون النية كالتيمم أجيب بأنا لا نسلم أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول فإنه لدفع الحرج
بإسقاط باقي الأعضاء في الحدث الذي يعتاد بكثرته وتكثر وقوعه والاكتفاء بالأعضاء التي هي بمنزلة حدود
الأعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الأفعال مع أنها مظنة
الإصابة للنجس ومئنته بخلاف الغسل أمر معقول الشأن مقبول الأذهان مستغن عن النية واحترز بالمعتاد
عما يوجب الغسل كالمني والحيض فإنه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الأصل فلا يكتفى
بالبعض. واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الإسلام وصاحب الهداية في هذا المقام
وإيراد الإشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الإشكال أما المنافاة فلأنه ذكر فخر الإسلام أن تغير
وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة إلى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية أن تأثير خروج النجاسة في
زوال الطهارة معقول وأما ورود الإشكال على كلام فخر الإسلام فإنه يوجب أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لأن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى وأما على كلام
صاحب الهداية فلأنه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع
الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو أن مراد فخر
الإسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بإدراك ذلك من غير ورود الشرع إذ لا يدرك
أن النجس الذي أوجب بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته أن الشارع لما حكم
بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين أدرك العقلاء أن هذا الحكم بزوال الطهارة عن البدن إنما هو
لأجل هذا الوصف وأنه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بإدراك شيء
وبين إدراكه بعد معونة الشرع بعد وروده وأما حل الإشكالين فالوجه في الأول أن المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى أن يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف أعم من أن يستقل به أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل
في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي الثاني أن قياس المائعات على الماء
في رفع الخبث إنما صح باعتبار أنها قالعة مزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لأنه أمر حكمي لا يتصور
قلعه لا باعتبار أنها مطهرة للمحل أو مغيرة له من النجاسة إلى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في
تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك أن النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول إذ ليس في أعضاء
الوضوء عين النجاسة لتزال وإذ لا إزالة حقيقة وعقلا فلا تعدية إلى سائر المزيلات بخلاف الخبث فإن
إزالته بالماء أمر معقول يستوي فيه سائر المائعات لما فيه من القلع والإزالة الحسية ولا يخفى أن هذا إنما يتمشى
بين من أن تطهير النجاسة الحكمية وإزالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج إلى النية لا لأن تطهير النجاسة

معقول

مطلب تفصيل المنافاة بين كلامي فخر الإسلام وصاحب الهداية

معقول في الحدث والخبث لا لأن العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث
هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لأنا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث إن
كان معقول المعنى بأن كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما في الخبث
وإن كان وصفا غيره يجب أن يبين حتى ينظر أنه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على أنه لو لم
يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر أما أولا فلأن ما ذكر في وجه التوفيق يخالف
لأن فخر الإسلام إنما أورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال إن الوضوء تطهير حكمي لا يعقل
معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لأنه مطهر بطبعه وإنما
يعرف بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل بالطهارة إلى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب
الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال
الماء وفي بعض النسخ وإنما يعرف بالنص أي أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل والطهارة إلى
النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم
المنصوص وعلته وأنه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بإدراك الحكم وأما ثانيا فلأن عبارة الهداية
هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والاقتصار على
الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول وهذا لا يتأتى فلأن يكون اتصاف أعضاء الوضوء
بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الإسلام بل الأشبه أن يكون قوله وهذا القدر إشارة إلى المعقول ههنا
هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة إلى جميع البدن على ما
ذهب البعض من أن اتصاف جميع البدن بها كما في السمع والبصر وإذا لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث
لمكان الضرورة والحاجة بل السريان إلى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك على أنه لو عقل معناه ولهذا لم يتصف
بالنجاسة الحسية جميع البدن بحيث لم يحكم الشارع بل الزوال وهذا أشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع وأما ثالثا فلأن ههنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث
بغسل الأعضاء الأربعة ومذهب صاحب الهداية أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير
السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الإشكالين وإنما كان يرد عليه الإشكال
بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعليل من السبيلين
فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث
بخروج النجس وهذا جائز لأن استواء الجنس مع القدر في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع
عند التفاضل وإباحته عند التساوي وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تعدية الحكمين ولكن لما ثبت بخروج النجس
من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك
تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الإشكالين على المصنف حيث ذهب إلى أن تغير محل الغسل بالطهارة إلى النجاسة غير معقول
وأن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول إلا أنه أراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بإدراكه وهذا لا ينافي

بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ... كان المتصف بها جميع الذات م

جواز القياس الآن نقول ... لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى العلة او الاستغناء عنها هو كون
الحكم الثابت بالنص معقولا او معقول المعنى بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك
الحكم او يستقل والحق انه لا يلزم ان تكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل
بادراكه ولا اختار في بيان فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل الى قصد دفع العلل الطردية فذكر اخذ منه كثيرا في اصول فخر
الاسلام لم يتبين لكن المصنف خاف التطويل اي الزيادة على المقصود الثابتة فان المقصود في الاصول ليس معرفة فروع
الاحكام ولكن في توضيح المطالب مثالا او مثالين **قوله** فصل في الانتقال اي انتقال القائس في قياسه
من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في علة او حكم فهو حسن في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في
العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه
اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس
والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا
في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني
الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع
الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعني انقطاعا في عرف النظار اشارة الى
ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة
الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من اية الى اخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة
للحقوق ومن هنا قال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بالانتقال من دليل الى
دليل ولم يظهر الصواب وتقابل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق
باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر الى نهاية نعم لو استدل فهو في امن الى ما لا نهاية
المطلوب اصلا دفعا لتطويل الى غير نهاية فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك الخصم الاول
وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل والانتقال الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قد ح
المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ما اشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة
الخليل عليه السلام فان دعوى اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه
اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر لتكون مندرجا على منوع افاده
قبت افادة ومع ذلك لم يحمل انتقاله خاليا عن مثل الاول ومن ضيق وتبكيت للخصم وتشنيع كانه قال المراد
بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بفقدها فان كنت تقدر على
احياء الموتى فاحي روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقبت مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي تمسك بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فتظهر انحصار الادلة
الصحيحة في الاربعة ومثل هذه المتمسكات الفاسدة لا انها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك

فصل في الحجج الفاسدة

تفسير الاستصحاب

١٦٥

فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي
في كل شيء اي نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع
ظن عدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني
كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند
الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية انما الحق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ترى اهل العقلاء في اهاليهم وبلادهم
مما كانوا شاهدوه بهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقضي زمانا من التجارات والقروض والديون و
الآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بالوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع
الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن
نبينا عليه السلام وبقاء شرعنا ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملك والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والجواب عن الاول اما بالمنع
انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل
آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها ونقل توارثهم فيه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة
نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما
الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا لا نسبق في بحث النسخ ان النص
يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ
لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتنبيه عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك موجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل
الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم
ظهور المناقض الا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب ومن هاهنا قال
ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن والالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب ليس
حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ومن ادعى ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث دون استمراره واعترض بانه ان اريد
عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع
غير مسموع خصوصا فيما ادعى الخصم بداهة نقيضه والجواب ان المراد ان موجب الحكم لا يدل على البقاء بل ان سبق الوجود
مع عدم ظهور المنافي والمزيل افاد ظن البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا
فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف لحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق
الوجود مع عدم ظهور المنافي والمزيل هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح على الانكار اي مع الانكار المدعى عليه
لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان جعلناه حجة للدفع حتى

المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق فدل ان الالزام الحقيقي باثبات بزيادة المدعي عليه قوله ومنها التعليل
بالنفي كما يقال لا ينعقد النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال
وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يثبت كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع
ان العلة واحدة فيقطع فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ
لا يصح ايجاب الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب فقط واعلم انه لا مانع بان التعليل
بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة
الاقيسة المذكورة وغيرها ولهذا التمسكات الفاسدة بالكتاب واما اذا ثبت بنقل او اجماع ان العلة واحدة (الطرد)
فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تساو فيستدل بوجود الملزوم
على وجود اللازم او باحد المتساويين على الآخر او من ثبوت احد المتساويين على انتفاء الآخر وكذا الكلام
في تعارض الاشباه فانه ترجيح بما يعده اهل القياس لا حجة براسها

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الحقيقية لا تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح ذكره عقيب مباحث
الادلة مباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر
انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز
باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمتها
عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل
ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما ثبوت امر بالتعيين والآخر نفيه حتى يكون كالايجاب والسلب وارد عليه ما ورد عليه
النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا
بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط
اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه لا اشتراط الا فيه
باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا بالقوة اشارة الى جواز تحقق
التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم بلا دليل في شيء من ذلك وعلم شيء من الدليلين والترجيح
في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان
اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر ومن اهمل قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه
واشترطوا ان يكون بما لا يعارض لوقوع احدهما كما هو عن تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس
لعدم التعارض ولا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا فيكون حقيقة
الوزن اذا اردت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع

والوصف بحيث لا يتقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه فضلا في العادة قال
الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا ويسمى زيادة
الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تتقوم بها عادة ومنه قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين
زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن معناه ارجح زده عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف
كزيادة الجودة لا قدرا متصلا بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الدين اذ الجودة تكون هبة لبطلان
هبة المشاع فظهر ان الجودة بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفق بتحقيق
معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا قام دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة
اولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي
الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنتفي في الثالثة
وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الآخر لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما
الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية
وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذكر الاثنين قبيل المتساويين
اذ الترجيح لا يقع بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين
يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين او قولين او مختلفين آية وسنة في قوتها
كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كالخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة
المشهورة فهو ليس بمثل لتعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخصيص الحكم او المحل
او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ويرجع ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بصار
اليه والا قرر الحكم على ما كان عليه قبل الدليلين ومثلها في تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين
اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد
اجماع على خلاف القطعي وانه لا يقع بين القياس وقول الصحابي بل هما في رتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في
القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره في الاحكام
في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالعدول الى اقوال الصحابة وان وقع بينها فالعدول الى
القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله فاقرؤا
ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير
ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضي الله عنها انه صلى الله
عليه وسلم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات
وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل يتساقط بجملته حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان
او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة

ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآثار فيما اذا كان الحل موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حل الشيء في مثل عين حل لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فقد اجاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في مثل المقام ان يقال ان الاولى بحرران يصير عند التابع للاقوى من حجة بخلاف الحجتان او تقال القياس يستر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر وانما لستر كلام الامام السرخسي رحمه الله قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين اللذين لا يصدران من الشارع الا كذلك قوله كما في سؤر الحمار فثبت الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك الصحابة مما روي عن ابن عمر رضي الله عنهم ويعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عليه السلام سئل اتتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس فان ادلة الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او ادلة النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحوم اورث الاشتباه في السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه فلا تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث حكم بنجاسة سؤره وقد تبين انه لا اختلاف في المعتبر لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان الحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا قبل والمتوضئ محدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم بثبات الطهورية لانه لا يدفع منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون مثل اسلام الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول واذا لم يكن بد من ان يعدل عن الاصل في جهة امتناع الحكم بثبات الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاحتياط والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اسقاط الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم بثبات الطهورية والحاصل كما تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعلى هذا يستقر كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظاهر ان ليس معنى الشك ان الحكم

غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الاحتياط في الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم اليه التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما لو اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر والاشكال في حرمة لحمه ترجح جانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الضرورة لا تتحقق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم تبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا ادق من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم اليه التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطاهر احتمالا قوله وهو امسحوا برؤوسكم وارجلكم قرئ في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثاني غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول كقولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام ابن قيس فخاطب بالخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على انه واحتياط المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في الرؤوس معطوف على رؤوسكم لا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل ويؤيده قوله الى الكعبين اذ المسح لم تضرب له غاية في الشرع فيكون هذا كما في قوله علفتها تبنا وماء باردا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد فكأنه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقيد باللين على الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مجاوزة اذ الاسالة تكون للاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خارج عنه لحصول الاتفاق على الجمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص بعني فلا بد في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن ترجيح احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان لا يتحد اتحادها اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فيعلم وجه من وجوه التوزيع بان يحمل بعض افراد الحكم ثابتا بحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتيهما وتأتيها التوفيق بان يثبت مغايرة ما ثبت بحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضي المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروطة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص

ان نفي المواخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المواخذة في الآخرة والتي نفتها الثانية هي المواخذة في الدنيا
اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية ولما تعارضت المواخذتان كان الاقرب دفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب حتى عقد على كذا
عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير عين ما في الآية الاولى ويكون نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس
وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر دفعا للتعارض ورد ذلك بوجهين الاول انه عدول عن الحقيقة
من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء كما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر
بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان
دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر
في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد هي
المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية وقد عنى ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما
الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على مذهب الشافعي يكون كالآية السابقة والاصل ان الافادة
خير من الاعادة ورد بان سوق الآية الثانية لبيان الكفارة فلا تكون اعادة **قوله** واقول لا تعارض ههنا ذلك الحسن
في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الآخرة والغموس داخل
في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا
نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا ومثل هذا ذهب ما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفى المواخذة عن اللغو في الآية الاولى
واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المواخذة
ههنا بالكفارة فيدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم فيدل على ان دار المواخذة اي الامر الآخر
فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هو المواخذة
التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين
المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا
لا يواخذكم الله باللغو ولكن يواخذكم لم يكن ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب المحققون
الى ادراج الغموس في اللغو دون ما عقدتم ولا وجه لحمل الكلام في الآية الثانية على خروج الغموس عن ما قبل
فيعلم حكمها في الآية السابقة ملنا ولكن التحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك
اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي تكون المعنى لا يواخذكم
شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بهما او باحديهما في المكسوبة والمعقودة
عند الحنث **قوله** فبالتخفيف الخ فانه يطهرن بحسب الظاهر والمعنى يوجب حل القربان بعد حصول الطهر
سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وقد بهذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن
بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والحرمة انتفت بالطهر فبقي الحل الثابت قبله
ثابتا والظاهر انه معتبر عن علم الآية الحل باحسانها اياه مجازا فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة
الطهر

وفي اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم صح

اللغو

واعتبار مفهوم الغاية في قراءة تطهرن

الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراءتين على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد
بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فبحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم
ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الايام مفهومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض
ويكون قوله ولا تقربوهن لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تعلق الحل بمعنى قوله كالمكررة ونحوها
في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة الاكثر تأخير حق الزوج الى الاغتسال
وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة وفاقا
للخطاب الى الامر الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
ايضا معناه يغتسلن مجازا والاحسن ان في الكل على ولا عن الظاهر وما ذكر الساقي لتسامح حتى ذكر **قوله** لان
الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت
انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النص الموصين على المحرم والمبيح وال من اشار بقوله فانه اي
المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان لو ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير ان لو ورد في الزمان المتقدم
اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود مثل
الدليل مستقدما على ورود النص المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور وفي ذلك
ينبغي ان لا يرد الدليل يتوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الاشياء
انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا
بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم عما
من ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل التحريم ذلك الشيء المخصوص **قوله** عينا
سكت النسخ مثل المعتبر اي بكل التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر العقل زاد فاعلم ليس
فلا يثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع
فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما سوى المحرم
فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال
الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به قبل علم ورود الشرع الخ
هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند
من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية
والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل
الخلاف من الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى
الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه
فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل
على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة مذكورة في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان
للعقل

حكما بالحسن والقبح وإلا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الأحكام إذ الأثر منه فيقال على المبيح إن
أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل
ليس بمستقيم لأن الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فإن استدل بأن الله تعالى خلق العبد
وما ينتفع به فالحكمة تقتضي إباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما وإلا لكان عبثا خاليا عن الحكمة ونقض بما يجري به المعارضة
بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والجواب بأنه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الإباحة عبث
ويقال على الحاظر إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل فغير معلوم إذ لا دليل على أنه لا يجوز ثم ولا مسلم بل هو غير مستقيم لأن المفروض
أنه لم يدرك بالعقل حسنه والقبح في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع قبل البعثة لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا وما
يكون حراما بل لأن الكل دون الأول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو ويقال على الحاظر إن عدم الحرمة معلوم
قطعا فإنه يملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واجب ملكه قطعة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل حرمتها فإن استدل بأنه
تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم أجيب بأن حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه حكم سمعي فإنما يثبت على السمع ولو
سلم لكن فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه وأما الكريم فيما نحن فيه منزه عن الضرر فإن قلت إذا كان الخلاف فيما لم يدرك
بالعقل حسنه والقبح على ما ذكرتم فكيف يكون القول بحرمته أو إباحته قلت المراد بالإباحة جواز الانتفاع خاليا عن أمارة
المفسدة وبالحرمة عدمه وسبب الاتفاق على عدم إدراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة أو مقبحة وأما الوقف فقد يفسر تارة
بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم إما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم أي لا يدري أن هناك حكما أم لا وإما بمعنى نفي تصديق الحكم
على التعيين بمعنى مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة أي لا يدري أن الحكم حظر أو إباحة وهو المختار عند المصنف أما
الأول وهو الوقف بمعنى عدم الحكم فباطل بوجوه أحدها أنه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه سمي توقفا باعتبار
العمل بمعنى أنه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها أن الحكم قديم عندنا لا شيء فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال فإن قيل
عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة إذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بأن تجويز تكليف المحال
لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز أن يمتنع بسبب آخر ويجوز التكليف
قبل البعثة ليس فيه حيثا للأشعري بل يسوغ في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح إلزاما له وثالثها أن الفعل إما ممنوع في حكم
الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الإمام بأن لا نم أن عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الإباحة فإن المباح
ما أذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان ومن أمور إعلام الشارع نصا أو دلالة بأنه لا حرج على فاعله في
الفعل والترك وعدم المنع أعم من ذلك كما في أفعال البهائم واعترض المصنف عليه بأن مدرك حقيقة أنه ليس الاختلاف
إنما هو على تقدير أن للعقل حكما في الأفعال قبل البعثة فيجوز أن يراد بالإباحة إذن الشارع في الفعل
والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن أمارة المفسدة وأما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف
ومقتضى هذا الاعتراض أن هذا كلام على السند على أنه لا يجدي نفعا لتحرير محل النزاع وتحقيق مراد الإمام أن محل النزاع هو
الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع قبل البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كأكل الفاكهة مثلا فقول الحاظر
إن الحكم فيها كان هو أنه في حكم الشارع مأذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الإمام أن ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل أنه ممنوع

عنه

عنه في حكم الشارع لا يلزم أن يكون مباحا أي مأذونا فيه من الشارع إعلاما بأن يرد دليل منه على أنه لا حرج
في فعله وتركه أو دلالة بأن يرشد الشارع العبد بعقله إلى أن لا يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه لا يكون حسنا على ما ذكره المصنف
بل يكون معناه أن ذلك الفعل لا يلزم أن يدل الشارع فاعله على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك بأن لا يدرك ذلك بعقله
وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فيتأتى إلا أنا نعلم
قطعا أن لله تعالى في كل فعل حكما إما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم أن يمنع ذلك وإنما يقتضي الحكم بالمنع أو
بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وإنما النافي نقيض الحكمين وعدم الحكم وهو أعم من الإباحة وأما الثالث وهو
التوقف بمعنى عدم العلم بأن حكمه الإباحة أو الحظر فهو الحق إذ لا دليل على أنه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وقيل إن الشارع
القول بالإباحة من جهة اتفاقهما على أنه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لأن القول
المتوقف هو أنه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر
أن قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لأن القول بعدم العقاب قول بالإباحة لأنه مبناها على ما فسرها فلا يتوقف
قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جواز الحرمة ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لأن قبل البعثة كان الأصل
الإباحة قوله فالمثبت أولى أي لوجوه الثاني أولى فإنه يلزم تكرار النسخ سيفيد المثبت للنفي الأصلي ثم النافي الأصلي
والنافي المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل بل يحمل الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافي
مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وحين يبني أن النافي كالمثبت وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد
دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المصنف إلى بيان ضابط في
تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفي إن كان مبنيا على العدم الأصلي فالمثبت مقدم وإلا فإن تحقق أنه
بالدليل تساويا وإن احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر وجمع هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية بشرع الشهادة
على النفي بأن تساوي النافي والمثبت إن علم أن النفي بدليل ويقدم المثبت إن علم أن النفي بحسب الأصل ولا ينظر فيه
ليتبين قوله واتفقوا على أنه لم يكن في المحل إلا صلح كما روي أن النبي عليه السلام بعث
أبا رافع مولاه ورجلا من الأنصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل أن يخرج كذا
في معرفة الصحابة للمستغفري قوله وأما في القياس فلا يصح على النسخ إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء الحكم
(اسم كتاب) (اسم مؤلف ذلك الكتاب)
قوله بشهادة قلبه أي قلب طالب الحكم ومن يريد معرفته وإنما اشترط ذلك لأن الحق واحد فالمنقاد
لاستنباطه يخفى إصابة الحق والقلب المؤمن [illegible] ما هو باطل لا دليل عليه قوله كذا
بعد ما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر إلى الدليل [illegible] أن القياس دليل صحيح وضعه
الشارع للعمل به فهو مصيب بالنظر إلى الدليل [illegible] أن الحق واحد لا يصح أن يكون كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل
وإن لم يكن دليلا في حق العلم بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل
ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سبق لا سيما وجوه الترجيح في النص والإجماع أما ترجيح النصوص فيتحقق
بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والإجماع من الأمر والنهي والعام

والخاص ونحو ذلك وبالسند للاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول
كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي في
الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع
كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عليه وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت
انكار لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما
لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه
او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف هاهنا الى بعض ما يقع
بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح
ما ظن فيه اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلق يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها
من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الارجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الابعد
فالابعد وان اعتبر رشان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار رشان العلة فيرجح تأثير جنس العلة
في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعن التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من راجح
او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير الجنس
القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم
على ما يكون في جانب العلة ومثل معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل
في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امثلة بعض ما يقع به ترجيح القياس ومن قوة الاثر قوة
الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم
على القياس وان كان ظاهرا اذ التأثير اذ العبرة للاثر وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة
بالاثر فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس ومثل بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالاثر بل
باختلافها بالولاية التي تثبت بالحرية وهي مما لا تفاوت وان اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وفيه
ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه الزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه قوي او لا قوله وكما
في مسئلة طول الحرة الى الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة الى الفضل فما تسع فيه بحذف
حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي
قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له
طول الحرة وخشي العنت الى الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا اقدم العبد على
نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف
ما اذا تزوج حرة على امة فانه ليس نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل انتفاء عليه وهو لا يحرم بالاتفاق
اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة
التي يملكها العبد ومثل اقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون

انها في الطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والنقص من اوصاف النقصان فينبغي
ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتنصيفه على الحر بان لا يجوز له
نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
لهذا اجاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حسما من الشريف
تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتقبيح
اشارة الى وجهي ضعيف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكمي دون تقبيح الكافر بالولد لانه الآن
جنينه وفي الارقاق انما هو صفة الحرية مع انه امر يحتمل زواله بالعتق وفي الولد الكافر اصل الولد فاذا جاز ذلك
فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي
الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يتصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يحصل منه
الرق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية بمحض خلق الخلق رقيقا لانه سبب الحرية الى الرق وللتأ في معنى
العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الآن وصف ارقاق الماء مع الاستغناء ضرورة وجوده فمن لم يشتريه او امه
مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان
له سرية او ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما
اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وللكفر كما في نكاح المجوسية
للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء
اذ الغرض انه لم يقع تحته لاقل نكاح الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى
الحرة الكتابية ومثل ان القياسان اقوى تأثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون
التحريم فان قلت مثل الاستعمال في المرأة فان حلها مباح على المملوكة والرق لا يزيل فيها الا انها قيل الاستمتاع لم يحل
الا بالنكاح ولهذا حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا ولئن حل النكاح نعم من الحابس منتصف في حقها كما ينتصف
به فيه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا يحتج عليه شيئا قوله فاما
في المقارنة فمن غلبت الحرمة فانه يشكل الاجماع الى ذلك الا ان حقيقة التنصيف بان يثبت النكاح للامة حال الانفراد حالة
لا انفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف
ومثل المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان وان حقيقة التصيران واحدة بمجرد التفسير عنهما بالانضمام فلابد
من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل
طلاق الامة تنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بيقين نصف التطليقات الثلث وذلك
في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل النصف الثلاثة اشرافا
في طلاق الامة ليس بحسب الحرمة حتى يرد الاعتراض بان مثل تغليب الحل دون الحرمة وفي هذه المسئلة زيادة تحقيق تطلب
في العوارض قوله وكما في مسح الرأس حيث قال الشافعي بتثليث الثلاثة في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء
بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فلتكميل الفرائض كما

في الصحيح والاستئناف وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في الترتيب فحمله الكلام بكسر الهمزة بمعنى اشتراط
نية التعيين في الايمان بالله بان يعتقد انه بهذا الفرض مع انه افق الفرض […] الى وجه بان به يخرج عن الفرض لكونه متعينا عن
متنوع الفرض ونحن وصحح المصنف وضع على الايمان بالله جمع يمين قوله ونحوها كمسح في الخف على التعيين بدون
نية الركن وكما في الثلث في الحج قوله علينا الجبر بالمثل […] وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعين
والوصف مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستوى قيمة
وتلك التفاوت فيهما و آثار القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل […] قوله ولانه
نسبه بالجور الذي ازال صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي
وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كما شرع وصف المسح في
التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة
الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف بحيث […] كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من […] تاثير الوصف على الحكم انما يكون
بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل […] ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن […] بالنظر الى الوصف
وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولكن قال شمس الائمة فان نوع
من هذه الانواع اذا قرنته في مسئلة […] امكان ان […] على الاخرين فيه وقال المصنف […] ان التاثير بحسب
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات […] يستلزم كثرة شهادة
الاصول واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم
من وجه ولذا قال وهو قريب من الثاني قوله والرابع العكس يعني الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم وهو
الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحياة والحيوان وهذا اصطلاح متعارف والمصنف […] المناسب فسره بانه لازم
للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فمن قولنا كلما انتفى
الوصف انتفى الحكم لانه يلزم قولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم انتفاء الملزوم وهو عكس عرفي
لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مسح عند […] فالاشتراط بقبضه الوصف هو
تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث شرط القبض في بيع الدراهم بالدراهم
وفي السلم لا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي الاثمان في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه
دين حقيقة وراس المال النقود غالبا فيكون دينا بدين […] في الصرف والسلم كبيع الكالي […]
من خطئه وفي السلم في الحنطة على مذهب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض فيها […]
امر خفي عند التجار فادير الحكم على […] مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق
فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد
ان كل مبيع متعين لا يشترط قبضه […] وبالعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبضه وثانيهما ان المراد
ان كل بيع تعين فيه المبيع لا يشترط القبض اصلا وبالعكس الى قولنا كل بيع لا تعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض

في الجملة

في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى الاول اشار محمد وهو جلي
للاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا كما فيه من وجود الشروط قبل
الشرط والجواب انه لما لم يمكن هنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه
اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وحصول القبض التراخي فيه واقعا في حالة العقد حكما كما في الحيض قوله مسئلة
كما يصح من الاقيسة يحتاج الى الترجيح كذلك يصح من وجوه الترجيح بان يكون لكل القياسين ترجيح
فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم
العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا
يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا مطلق الذات
والحال اذ قد يقوم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ثبت لاحد القياسين
ما يصلح الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه وللاخر ما يصلح الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب احوال خارجة
عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا قال […]
الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض […] ان العبادة حال الامساك […]
الكثرة قوله وذكر […] الى الترجيح بالوصف الذاتي امثلة […] منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين
الى القيمة بصنعه في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث تبدل بها اسم المغصوب فان كلا من الصنعة
الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد
من تمليك احدهما بالقيمة فيرجح حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق
المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان
الصنعة قائمة من كل وجه […] الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها بغير الاضافة الى المغصوب منه
بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث تبدل اسمه وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار كالحادث
مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكا بمعنى ان فعل الغاصب […] وجود الشيء […]
الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانه ابن […] ورجحان
العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة […] قوله فصل
كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للتحقيق كذا اختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات
المردودة والتي ذكرها هنا اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لانه يرجع الى زيادة الاشتباه بكثرة الاصول والثاني
الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحة
والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بجلائه بان يكثر الاوصاف
او يكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبطا من النص فيكون […] وقلة الاجزاء فيه بمنزلة
الايجاز في النص والاختلاف في انه يرجح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي
يقدم الخاص على العام […] ان […] الكلام انما هو […] زيادة […] او تكون […] عن الخاص واما عند تاثير احدهما
علي […] الوصف

في التاثير الملائم […] ترجيح احدهما […]

دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات
جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكأنه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون مجموع واحد لا جزء
له قوله فيهما ان كان الدليل يعني ان الترجيح تقوية الاثر وذلك انما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا ما يستقل بالتأثير
اذ تقوية الشيء انما تكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ومن اعتبر تساوي
وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف تقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر موجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان الولد يترجح
بالزيادة من جنسهما اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة
مثلها لكنها لا تستحق بالتعصيب فتكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست
من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح
من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل
باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا تكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها
جنس واحد فكان بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف للاول انه لو اجتمع الاخ لاب والاخ لام لا
يصلح الاخ لام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة توقف للشهرة لانها اذا كانت
مرجحة في التواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتقارب احدهما بل يكون
المشهور احد قسمي المتواتر على رأي تعرض الشارح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت
الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد فقوة الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا وكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال لكثرة
جزء سابقة كما في المضادة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين
فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة لكون
من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة
الا عند تعدد العلل لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني انه كما
يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا الا انه لو يصلح كذلك ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله
لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به لنفس القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية لا الاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على
عدم ترجيحها بكثرة العلة بمعنى ان سقوط الآخر بالكلية وذكر في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على
مجروح واحد مات من جميعها كان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى لا يلزم
الاسقاط لكنه لم يعتبر موجبة لتقسيم الدية على الجراحات كما في تقسيم الحد فانا قلنا لان الانسان

قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يتبين تقسيمها وجعل الجميع بمنزلة
جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث
سدسها فباع صاحب النصف وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بكثرة
سهمه بالاستحقاق في الشفعة وسقوط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة
في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح
فيقسم النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المحققة في كل جانب وعند
الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك كالثمرة
ونماء له كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الاثر المشفوع هو علة ما عليه
تثبت به الشفعة لا علة مادية بل هي المعلول عند الشجر والحيوان وقد سبق في علم الكلام ان اثر
العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بالاحداث والله تعالى اجراه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة
على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على
اجزاء العلة وهو كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول تنصب للشرع بالرأي وهو فاسد والله اعلم

باب الاجتهاد

لما كان البحث الاصولي عن الادلة من حيث انه تستنبط منها
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم صاحب الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي
المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل
المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي
او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القرآن
بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة
فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة
فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد من
الغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام و
المشترك والمجمل والمفسر ونحو ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك
منسوخ اي نحو ذلك ولا افتقار في ان هذا مقابل لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة
الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب
الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق
وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل بل لا بد من البحث
عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة
الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث والحق

أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وما تساماه من الخاص والعام وغيرهما الثالث
وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط
الصحيح وكان الأولى ذكر الإجماع أيضا إذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا
علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدا ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد
وثمرته فلا يسبقه ثم إن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهو طريق لتحصيله في هذا
الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط إنما هي
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق
بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع
اجتهاده في تلك المسألة مخالفا لنص أو إجماع قلت نعم معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم إذ يحصل الظن بعدم
نص على خلافه لأنه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة إلى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق
بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح قوله وحكمه أن الحكم الثابت بالاجتهاد
غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من
أصول الدين ومن هاهنا بني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على
اختلافهم في أن لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا أم الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد فعلى الأول
يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام أن المسألة الاجتهادية
إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يكون عليه دليل أو يكون
وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الأول أن لا حكم في المسألة
قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد وإليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء
الحكمين في الحقية وبعضهم إلى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك إلى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل
الاجتهاد وإلا فالحكم قديم عنده الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن
أصاب أجران ولمن أخطأ أجر الكد وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل
قطعي والمجتهد مأمور بطلبه وإليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب
وفي أن حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده أصاب وإن فقده أخطأ
والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضها وخفائها فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في
المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا أو انتهاء فقط وهو المختار عند المصنف قوله ثم احتج القائلون
بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية وإصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
وبطلان اللازم لما مر وأما الملازمة فلأن المجتهدين مكلفون بنيل الحق وإصابة الصواب إذ لا فائدة للاجتهاد سوى
ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا بإصابته بعينه وظاهر أن ذلك ليس في وسعهم لغموض الأدلة وخفائها
فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده الثاني أن اجتهاد المجتهدين في الحكم كاجتهاد المصلي

في أمر القبلة والحق فيه متعدد لأنه لا تكليف هنا لعدم الفرق وإنما قلنا إن الحق فيه متعدد لأنه لو كان المصلي مأمورا
باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى الجهات المختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة
واللازم باطل لأنه لا يؤمر بإعادة الصلوة فإن قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال أجيب بأنه إن أريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وإن أريد بالنسبة
إلى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما في اختلاف الرسل بأن بعث الله تعالى
رسولين إلى قومين مع اختصاص كل منهما بأحكام فيجوز أن يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى مقلده وحراما
على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم إلى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم إلى أن البعض
أحق أي أكثر ثوابا بمعنى أن من أدى اجتهاده إلى وجوب الشيء فهو أكثر ثوابا ممن أدى اجتهاده إلى عدم وجوبه مع حقية
الحكمين استدل الأولون بأن الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على
عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الأحقية وفيه نظر لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت التفاوت
بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بأنه لو تساوت الأحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد أن يختار أيا شاء
من غير تعب في بذل المجهود وطلب المقصود وهو معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما أولا فلأن الحق لا يتحقق
قبل الاجتهاد وإنما يحدث حقيته فلا بد من الاجتهاد لتحقق الحكم وأما ثانيا فلأنها وإن تساوت في الحقية لكن المتعين
بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده لا غيره فلا يجوز له أن يختار غيره ولأن ترك الاجتهاد والتقليد لمجتهد آخر
وأما ثالثا فلأنه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أي حكم شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن
من اختيار أحد الحقين إذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه
والحاصل أن التعدد لا يكون إلا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو لا يتحقق إلا بالاجتهاد واعلم أن مراد المستدل
لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بأدنى دليل يتوقف عليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد للتساوي ما ينال
بغاية الطلب وما ينال بأدنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بل على ذلك ما ذكره في التلويح أنه لو تساوت الحقوق
لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المتقن حذره بأدنى طلب على أن الأول لا اعتراض قوله ولنا
أجمع على أن الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة ودلالة الإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال أن داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم
وسليمان حكم بأن يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرده إلى
صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي وإلا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل واحد منهما
حقا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فإنه وإن لم يدل على نفي الحكم عما عداه
لكنه في مثل المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب ومن أجبر على جواز اجتهاد الأنبياء وجواز خطائهم
فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد أجيب بأن المعنى ففهمناها سليمان الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض
سليمان عليه السلام مبنيا على أن ترك الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما
فإنه يفهم منه إصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين ويؤيده ما نقل أنه قال سليمان عليه السلام غير هذا أرفق بالفريقين

كأنه قال هذا حق وغيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء
وهي وان كانت من قبيل الآحاد لا انها متواترة من جهة المعنى والائمة يعملون بها لا تثبت الا على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن باثباته صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه
نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف
واما المعقول فلانه لا يكون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستحالة اتصاف الشيء بالنقيضين
والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناعه لكن بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح
النصوص [illegible] بين الاشخاص لاختلافهم في الجهات على السواء والاظهر ان [illegible] من الجواب على ان الثابت بالقياس
ثابت بالنص وان الحق في الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى
شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة الشيء والآخر
بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل اذ ما صار مجتهدا الى [illegible] **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق
لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد [illegible] لا يجوز له
التقليد والاجتهاد هو [illegible] الى غاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء وفائدة التكليف
[illegible] وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في
[illegible] حقا بالنظر الى الدليل وحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف ما [illegible] المجتهد لكنه
لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه ولئن سلم فمع ما قال
انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء
واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على ما ذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح
[illegible] من جانب الامام [illegible] اصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله اي المقصود والجهة التي رضيها الله
[illegible] بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء
اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط
[illegible] وصف الله تعالى داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان [illegible] كونه
خطاء [illegible] لانه سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل
وخطاء [illegible] الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم [illegible]
[illegible] حكما وعلما [illegible] المقام [illegible] اذ لا يشتبه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتي علما وحكما في الجملة
قوله وتنصيف الاجر [illegible] تنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد
يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء لان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابا [illegible] لكن

نفي [illegible] الاجر على الاطلاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر
قوله واما قوله تعالى فالقائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق
الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأ فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء
وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان تحل لهم
الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة [illegible] عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي
هو اخذ الفداء ولو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما
كان ضعف الوجه الاول [illegible] الا بالاطلاق على الكمال [illegible] مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب
عن الثاني بان [illegible] في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لولا
سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة [illegible] معلق بعدم سبق الكتاب لكن
العذاب عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا [illegible]
كلامه وفيه نظر لان [illegible] على ان الآية [illegible] على الخطاء في الاجتهاد انما كان
لوجوب سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل
على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب انما هو لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ
في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا [illegible] اذ ليس عليه الا بذل الوسع [illegible]
للحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد
فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد [illegible] كان مبنيا على ان طريق الصواب
بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق
فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية
الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل
الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم
وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة [illegible] **القسم الثاني من الكتاب** فلما فرغ
من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم [illegible] الكلام [illegible] على
ثلاثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من
المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله [illegible]
المكلف محكوما عليه [illegible] في الباب الاول [illegible] التقسيم [illegible] ضابط [illegible] من اقسام ما يطلق عليه
الحكم واما التقسيم الحاصر [illegible] كونه دائرا بين النفي والاثبات [illegible] واحد [illegible] الاقسام
المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة
ومنها ما ليس [illegible] بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون [illegible]
[illegible] الحكم اما حكم [illegible] لم يكن [illegible]

لفعل المكلف او الته فان كان الثاني كالملك فلا بحث هٰهنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي والاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك قطعي فرض او ظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير لها اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وسواء الحاكم هو الله فان قلت الحكم لله والتأسيس المجتهد للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسألة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هي الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من توجه الخطاب اليه وبالمحكوم ما يتعلق به الخطاب كما تقال حكم الامير على زيد بكذا ومن ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خطاب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط اذا وجد ذكروا اما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك اثر الحكم فليس هٰهنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما او وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به هٰهنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه امتناع في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون يشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مقصود فلذلك جعلت بكذا لا الخطاب ولا الاثر فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر انه تعالى يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيدخل الوجوب والملك ونحو ذلك اقسام الحكم بمعنى المؤثر يتسامح كما مر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع والاثر وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود هٰهنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** فالاول ان كان هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كترتب الآثار المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل

والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب ترتب الآثار اي لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي الاعتناء بالحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البين ان ليس صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل السر في صحة النوافل تفريغ الذمة فانما لزمت بالشروع حتى جاز اداؤها بتفريغ الذمة واما جواز الصبي من حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام هٰهنا في فعل المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها ثم صح ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث هو موصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما يثبتان بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها كالحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه ومن ههنا قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح ومثل اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابله للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا اذا قيل الترتب لا اشكال فيه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله** في الفعل فيه اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما ومثل التقسيم وقع للفعل او له باعتبار وتقسيم الحكم اذ لا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها

ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما سوى الادم
تسامح بعضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع
بان حكم الله بكونهما سواء او دلالة قرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل النائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
قال وفيه بحث جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التوضيحات اشارة الى ذلك فيجوز ان تكون
التوضيحات التي هي رسوم لا حدود او يسلم في الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فانهما
قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي
الثابتة بالطلاق وفيه بحث من حيث انه ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له
ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتنى على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاقسام كالرخصة الواجبة او المندوبة
او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد
على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدليل الدال على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مأولا لا يفسق
ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة
وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب
للآيات الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وتلميح للنص الدال على العفو والمغفرة
وانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب على
الله تعالى قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت
ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني و
تارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني وانما النزاع في ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى
واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج
بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه قدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا والمعلوم
القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لا نسلم ملاحظة المفهوم اللغوي ولا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا
بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي بل الاولى اي في مفهوم الفرض المقدر في السمع هو الوجوب وايضا الحق ان الفرض
في اللغة هو الثبوت واما اصل الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما
ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا
عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب على ما ثبت على المفروض لا يمتنع الفعل فقد
الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره
صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب
سجدة السهو قوله والسنة المطلقة ثم اذا ما في الواقع من الشريعة كذا نقل عن الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة

اي فرق مع الفرض والواجب

والاحاديث

النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها كالصحابة اي سنة
النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين والحق ان الكلام في السنة المطلقة ومثله قوله وكلمة و
تخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي
عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن
ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة
ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر
سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يلام تاركه هذا حكم النفل وبعضهم توهم
واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يلام تاركه
واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق
لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركه
ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام
بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا
يعاقب على تركه لان حكم النفل المحض قبل الشروع انه مخير فيه فكذا بعد الشروع تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب
فرضا والاتمام لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء للنفل ولهذا يباح له الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات
به تحقيقا لمعنى المشروع يلزم بطلان المؤدى ضمنا والابتداء لا قصدا فلا يكون ابطالا كخلوه عن الفضل كمن سقى
زرعه فيفسد زرع الغير بالسقي فانه لا يطالب الا ثانيا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا
النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي صلاته الا تمام
ابطال المؤدى فانه قصد الابطال معنى وانما هو بطلان اذ لا اعادة في مباح لعدم لزوم النفل قلنا لا معنى للابطال
الا فوات لحصول البطلان كشق زق مملوء من مال الغير والاسكان بطلان ثاني من النفل انما حصل بفعله
المنافي للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى الجار لا الى فعله
الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير
بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة
واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة
وكونها عبادة ولو توقفت صحتها عليها لزم الدور لان كلا منهما بمنزلة المتضايفين كالاب والابن
يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذلك ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع
تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يتصف بالعبادة لكونه فعلا يقصد به التقرب الى الله تعالى لكن تعلق
مثل الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة والتحقق انه عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على
وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والكلام
على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول

فوق

نفسه فلا عوض الصحة

والعبادة ولنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل
من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل
لحصول العبادة فانه مثل اتمام العبادة في الدلالة على كونه عبادة فان قيل هب ان
صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب
ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا له
عن البطلان ولان المؤدى قائم حكما بل يقبل احتمال البقاء والبطلان مترجح على ما هو معدوم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان الحج ونحوه صار لله تعالى تسليمه بمنزلة الوصي فيكون ادنى حالا مما صار
لله فعلا وهو المؤدى ثم ان الشي وصيانته عن البطلان اسهل من الاتيان بوجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسليمه فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل
لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام فان اضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة
الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من
على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر
على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم
اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى
الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا على معنى ان المكلف منع من اكتسابه
وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشي
كما يقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشي عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهذا اولى وثانيهما
ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا
فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل
بطريق اولى والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فيبقى الفعل فيه وان كان منفيا في نفسه اذا كان مقصودا
ولا يخفى على سوق الكلام ان الضعيف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه
شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان كالخمر والميتة دون الخمر
دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك انه متوسط وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما
يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ
الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن
المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل
ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار
الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار ويحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا
حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها كما في ذكر من

فوات

فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل
يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها
واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما المجاز او على حذف المضاف كما في قوله واسأل القرية يحمل تارة
على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذلك
في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانه سببه
كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق الجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير لان الحرمة لمعنى الاحترام المالك **قوله** وهو الحرام اي بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الاولى
حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد ان المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فعنده
ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت
ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا **قوله** واما الكل من شي ما يتعرف فيه اولا التفاصيل الاخروية تسمى رخصة
وتفيد العزيمة والحرمة احرازا كله الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي وابا حتها للمكره رخصة لانه غير اصلي
بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم
الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا مجال للتغاير لان الرخصة ليست حكما اصليا ثم اي الاعتبارات
احسن بان تخص بعض الوجوب والحرمة وكونهما مما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق
انهما تنتزعه المصنف سوى ان اصطلاح القوم وانما هو من اختراع التقسيم الحاصر وانما كون الرخصة
مما يتعلق به متصف اخرى بمعنى ان يفسر ذلك في مفهومه اعتبارا ولي فيه بالتنزيل في عبارات القوم
في تفسيرها في اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة
بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه
فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا للتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم
لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة التي تبنى على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام
المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك
الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها
وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله والرخصة ما وسع للمكلف فعله
لعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض هو العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل نعم قبل ورود الرخصة
واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فانه تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل
ورود الرخصة مباحا والحرام والمكروه اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا
ولا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان

حرمة اوكراهة لكان الطرف المقابل في جعله وجوبا او ندبا وسوا لا يصلح للاستناد علي اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو التوسعة والتسهيل لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به الوجوب لا بد ان يكون راجحا علي الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فلا يكون مباحا والراجح الكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ الموجب قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الوجوب لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر علي اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الاستناد علي الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار او ندب افطار المريض عند بعض الاصحاب الوجوب في جميع ذلك راجع الي الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الرخص قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة الا ان يقال انا وبالافطار في الله ومع ذلك فهو غير مستقيم لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك ان الحرمة لا الوجوب في استلزام لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لا يرتفع الحرمة من بين الاقسام والحق ان الحرمة تشمل الاقسام كلها علي ما قال صاحب الميزان نص بتقسيم الاقسام الي الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وعن هذا ان الوجوب اسم للحكم الاصلي في الشرع علي الاقسام الخ كما هي الفرض والواجب والسنة والنفل **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلام في هذا التقسيم يشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار الوجوب في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او الاولوية فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الواجب والفرض كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل ما هو اعم من ان يكون في طرف الفعل او في طرف الترك فيشمل الحرام والاكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال انه لا انحصار الوجوب في الفرض والواجب والحرام وهو ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها من وبه ما عرضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها من وبه كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا علي اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة تستلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة ويكون المؤاخذة لا بوجود سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة معفو عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز ان يتراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك محتملة كالخلاف او دلالة وجوب الامانة فانها علته لكنه الاتصل فيها التراخي علي الاثر علي سقوط الحرمة تمامها وقد دل دليلها **قوله** كلمة حرمة الغير يعني يعرض لخراب البنية وهو سبب لزهوق الروح اذ خروج الملك حسبة

اي طلبا

اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولي لما فيه من رعاية حق الله تعالي صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ بالعزيمة رخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكل الامر بالمعروف فيه تنبيه علي ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يحرم الحرمة الي الفعل كاجراء كلمة الكفر او الي الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف علي نفسه لان حق الله تعالي انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الحسبة وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت لا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل اشارة الي ان النصوص الدالة علي اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الي اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل النفس في الاجتناب عن المحرمات وان كان محلا فعله كان مأجورا ان شاء الله تعالي ولذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض ومنع الحاجة اما لو كان مريضا او مسافرا فاكل علي الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه الراة علي مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولي عندنا اشارة الي ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولي عند الشافعي وفيه صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند علماء الفقه حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترض عليه بانه لا اعلم رواية تدل علي تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** خلاف الفصل الاول اي الاكراه علي الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل صادر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستقيم للعباد في مستقيم علي الطاعة **قوله** من الاجر هو الذي الذي باحبه صاحبه اي حبسه من الجرح وكاخواه مثلا لتنكيله وصعوبته مثلا يشترط قتل النفس في صحة التوبة وكان الاقلال ملك التي كانت في شرائعهم والاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطا وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك كما في الشرائع السالفة من حيث انها واجبة علي غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة من حيث لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقولا ان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل علي صحة تسمية رخصة وعلي كونه مجازا كاملا الحقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الي احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة بخلاف ما اذا احرم الصوم علي المريض الاداء الثلث فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** من حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا لان الثاني يبقي دفعا لموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة لانه لم يبق مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة

قوله لقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير
مشروعة في السلم حتى نفس السلم في المعين كان الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة
كان تسميته حقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يكون عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي ذلك بيان لكون السلم على خلاف الاصل لتحقق كونه رخصة
وانما لم يكن التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين ولان البائع مساومة من عنده وليس في الحقيقة
قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام
رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما
في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وعند
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي لكون النص دالا على
حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه
هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم وتحتمل
ان يكون متعلقا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم لكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل
لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن علم البيان الا ان يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة
الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الا انا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من
التحريم فغايته ان ينفي الغضب على المكره لا اباحة الحرمة فان قلت ذلك المعنى في قوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون
ذلك المعنى باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به البقاء للمهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة
واما في شرب الخمر فلان تحريمها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك
عند فوات النفس اي النفس الانسانية لفوات القوى العاقلة بما فيه فواتها والاخلال بها كيفما وان كانت النفس
الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تناول خبث الميتة لقوله تعالى
ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات
الكل فوات البعض وكأنه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح ولفواتها مفارقة
الروح والاخلال بتركيب البدن **قوله** روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سالت
عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما
اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال انه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة
الى الصلاة المقصورة او الى قصر الصلاة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها
كما تعالى فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه
فيما اقصار الناس الصلاة اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال صدقة تصدق الله

وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم

بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من
التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان
السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التعليق بالشرط والحق
ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والتعجب لم ينقض اساس حجة حمل سؤال عمر
رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهم فلم يسأله
وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال
بالآية ايضا ضعيف لما لا نسلم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج
الغالب كما فيما نحن فيه لان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم اكن قائلا بالمفهوم والا لكان التعليق بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق
بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال
كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء والحق ضعفه لكن والائمة كالمجمعين على
ان الآية في قصر اجزاء الصلاة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل
التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لاحتماله التمليك ممن عليه
الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة
والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة
والسعي ولا يرد التخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة وما يقابله
وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان المتخير فيهما مختلفان معنى لان صوم السنة فيه مقصود وخالية عن معنى الزجر
والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين
الركعتين والاربع قبل العصر ونحو ذلك لان النفس اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام
فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الركعتين والقصر متعين للارفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب
بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون للاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول الاوليين
في الركعتين واكثر فيهما القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس
اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه الترتب الشيء الآخر
لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والحق ان بيان الاعتبار
انما هو بمجرد الضبط ولا مناقشة وارد على قوله والا فلا اقل من ان يورد عليه لجواز التوقف بوجه آخر مثل المانع
كتعلق النجاسة [illegible] الصلاة ثم قوله فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى للتفسير بما يقوم به الشيء لانه تفسير
بالاخص وهو انه يحصل في المحل الذي يقوم به المحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد يتبع بعض الناس وجه التشنيع
بحسب الظاهر ان قدر ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء وحكم
الزائد

ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار
الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب
فسمي زائدا بهذا الاعتبار ومثل قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاول
في المركب منه ومن الاكثر حيث للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله
فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة
في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان
المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفائها غاية ما في الباب انه لا يسلب عنه
اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود
بالتمثيل ان الاعضاء مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك والذي ركن ليس
كذلك كالقلب والحياة وما يتبعها من قوات البدن مع ان حقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال
من جنس الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير كانه
جزء له فيسمى ركنا مجازا قال الحاجب ان لفظ الزائد ولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة فلما
ان العلة هي الخارج المؤثر لان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر
الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما
او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور من اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه
وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما والمراد بمعنى
اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح ونحو ذلك وبتفسير العلة اسما بما يكون
موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وقد يقال المصنف يشير الى اضافته
كونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة الا انا في ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح
وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما وجودا او عدما يحصل الاقسام
سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم
والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر اذا كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة
والا فتركيب من اثنين فثلثة ايضا وان تركبت من الثلثة فواحد وقد جعل فخر الاسلام القسم الخامس العلة معنى فقط و
العلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه
الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب
داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط
ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع
عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام مثلنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب التقسيم

الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه
اليها وتسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كالايلام يتخلف
واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على
ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل التوافق بين الشرع
والعقل والحق ضعفه وذهب بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره من الشرعية والعقلية بجواز
في الشرعية تاخر الحكم عنها والى هذا ذهب الامامين ابو اليسر وفخر الاسلام بناء على انه يلزم عند القائلين
بعلم للمقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت
بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها
والنقا دبها كما في الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا يوجب الحكم الا بعد
وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمان كما في الاستطاعة
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او تخلف العلة عن المعلول
ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في حكم الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كالفسخ
في البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو
ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية بالذات فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما سبق
الى ما هي ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال لحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمان ولا يسلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة
فلانه منقوض بالعلل العقلية اذ كانت احيانا لا اعراضا واما ما ذكروا من العلل الشرعية حقيقة في العقود فلا
خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور بقاء حروفها منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على
الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاؤها مرة بثبت دفعا للحاجة الى الفسخ ولا يستدعي ثبوتها قبل الفسخ
بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق يتعلق بدخول الدار بعد التطليق السابق وتحقق الله
فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل الدخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى
وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر
الا ان الشارع جوزه للضرورة ومن ثم قال بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو الكثر ضررا كما ان تعليق
فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلت الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو
في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما لكنه
يصح فيه النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى
وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا ازال المانع
بان ياذن المالك في بيع الفضولي وتمضي مدة الخيار او يختار من له الخيار في بيع الخيار يستند الحكم الى وقت
العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعه

معدومة فان قلت لم لا يجوز ان تكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت مرضية علية ملك المنفعة في الحال
علية ملك البدل وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
وهذا اشبه [illegible] من كونها علة والمصنف بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان
ولا يحل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت
الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى
يملك المشتري المبيع بزوائده كانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن
العلة وتأخر عنه وصفه يتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف
اليه الحكم اذ الوصف تابع لا يقوم الاصل بعليه ومن حيث ان الحكم به موقوف على الوصف المنتظر كان
الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم وتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب
بهذا الاعتبار ولا يخفى ان ما ذكره فخر الاسلام في الرهن ان الحكم لما تأخر عنه اشبه الاسباب يدل على ان
مبنى شبه الاسباب على تأخر الحكم لا ما قول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تأخر الى وصف
كما ولا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام هنا ومراده ان حكم الرمي لما تأخر الى الوسائط
المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وضرد ذلك كان الرمي علة تشبه
الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت
الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة
امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل
بالرمي ثم [illegible] كلام المصنف بل دل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح
بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من رمضان حتى
لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه
الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء
صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة
مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجودها ساعة فساعة باستيفائها ومن معنى
قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب صرح
فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما
لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التي فيه كما في الاجارة من حيث السببية
في الاضافة الحقيقية اولى فلذا يقع الطلاق على محل القائم عند الاستناد الى زمان الايجاب
قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم الحول دونه
فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم غير [illegible]

حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب ومن معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء
كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس النصاب سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون
النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان الحول هو النماء الذي لا يوجد وصف النماء فانه قائم بالمال
لا استقلال له اصلا ومن معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس النماء علة
العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر
والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس
النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة [illegible] ومن معنى قوله ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة حيث ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس علة
حقيقية مستقلة ولا علة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه على ان النماء
الذي هو الحقيقي فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما
بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول اذا الترجيح الى الوصف نافى للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية
كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء
شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان ما سقط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية
فما سقط شبه العلة يوجب شبه السببية ومن معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره وانما قال شيئا
مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا
كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما سبق
من الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة
حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب
كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى قيد قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب
حصوله بالنصاب الى آخره ومن هنا [illegible] ولو كان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل
يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لذلك ولا احتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء
يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء اي حصوله بالنماء الا انه ينفي ذلك لانه يحصل
لا يلزم كونه علة العلة لم يكن ما يتراخى عنه الحكم حتى تكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المتصف لان
[illegible] شبيهة علة العلة عدم التراخي لجواز ان تكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك
وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تأخر حكم النصاب اشبه الاسباب لا يقال انه انما يتراخى
الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما
تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يرجع الى [illegible] وبين الحكم وعدم التشبيه بالسبب
وثانيهما ان النماء شبيه العلية يوجب في النصاب شبهة السببية على ما مر وعند المصنف هذا الكلام

النصاب

الى ما يرى ظاهرا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبهه بالاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف
فان قلت قول المصنف في الشرائط الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يحصل الا بالحول
نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطية تلازم تساوي على ما لا يخفى
فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى لو عجل الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من عنوان تكون
داخلة في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام
الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب قائم فيتبين صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول
ومن ههنا قال ان الاداء ليس للاصل قبل تمام الوصف يصح موقوفا ولكن تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل
الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان المرض الذي كان علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق
التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ولكن ذكر تراخي
الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي
الحكم الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة قبل
علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في
ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاولى
شراء القريب فانه لا تحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام
فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف الى ان الظاهر انه ليس مثل البيع بل من قبيل
العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فجعل مثال العلة
اسما ومعنى لا حكما دون العلة التي تشبه الاسباب بعموم وجه يصلح فيهما معاني الامثلة السابقة وصلح للاول فقط
في البيع الموقوف وصلح للثاني فقط في شراء القريب قوله واما ما له شبهة العلة بكسر الهمزة لكونه عطفا على
قوله واما اسما ومعنى ومثل هو العلة معنى لوجود التاثير لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي
سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى
انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر ومثال المخالف ما لم يترتب عليه ... ان التاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول وانما الحاصل هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكره المصنف ههنا لما كان علة الربوا هي
القدر مع الجنس كان لكل واحد من القدر والجنس شبهة العلية ... ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية
فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير ومثل ... الفضل فانه اقوى من الحسي فلا يثبت بشبهة العلة بل بشبهة شبهة
على حقيقة العلة اعني القدر والجنس ليس بالنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة

معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك
فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة المماليك الا ان
الاخير يتصل بوجوده الحكم فكان علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العلم فرضا ثبوت الحكم بمحول وصفا له شبهة
العلة وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارة القوم
ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العلم في حق الحكم
ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذلك لان الجزء الاول
انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان جعله علة
يكون علة اسما لا محالة وفي ايجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك
لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء ولو قيل
الجزء الاخير هو الملك دون الشراء لكن لما صح ... الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ
ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن
اي لو اشترى رجلان ... فان ... اشترى الاجنبي بنصيبه ثم القريب ... ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق
موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو صلة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله الحكم كذلك سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رحمه الله لا ضمان لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه
حيث جعل القريب شريكا في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي
نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا يوجد الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو انما يتصور بعد العلم بها
اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم على السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء والفصل فيه لم يعتبر
في حكم العلم ... فان العلم حاصل في قوله ولا يعتبر رحمه الله اشارة الى ... قوله وان تأخر القرابة يعني اذا ادعى
عبد مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه يضمن ... لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق
لان الملك بالارث ليس بصنعه ويمكن ان يصدق بتأخر القرابة في الشراء ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه
ولا يخفى حكمه قوله او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يسبقه والدليل هو
الذي يحصل العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ... على الحيض ...
الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان
الطلاق ابغض المباحات لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه ... مقام
النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام
الحاجة تيسيرا ... الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك
يعني ان الموجب في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء
حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه ... وسقي الماء زرع الغير
الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث الملك ... فان الاستحداث دليل على ... استحداث

منه

ويتحقق من جهته وهو ملكه تمكن من الوطء المفضي الى الشغل فالاستحداث دليل عليه للواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقسام السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مفضي اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والملك ممكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط عند توهم الشغل واستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان تلك الاستحداث يصح عند استبراء البائع ومن ضرورته ان رحمها فارغ فلو ابقى الوطء الثاني نفس الملك لا دار الحكم فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه وظاهره انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب الذي هو في معنى العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء في الحرمة حالة الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** وهما جعلوا الجزء الاخير بمعنى ان التقسيم وان لم يصرح به جواب لكنه بمعنى شرط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة في الدين الجزء الغير الاخير من العلة تكون مثال التقسيم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يوجد الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الذي الحكم اذا كان يحدث يتصل به الحكم تكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي للكف جزؤه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قوله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعبر عنه بتقسيم الاقسام احتلاف الجهات والاعتبارات وانما هي اقسام بحسب الادوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة فيما تلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمحض قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه يمكن تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف فيقال ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا يوثر فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه ليس بموضع للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها وكان التحصيل هو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة حتى يجب الدية لا بدل المحل لا انه ليس الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوضع القصاص فانها ليس بموضع له ولم يوثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما هو تسليط من علم الناس على الجناة الذي هو المباشر للقتل

لانه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها وحجة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما كانت فيلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلموا حالهم انه لا يحق عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق من الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كونه العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها بغير لو زوج امراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة نقض الوكيل والولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة والعلة للاستيلاد مبني على التزوج المشروط بالحرية وصفا لا زماله فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة في التزوج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا التزمت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلا يكون الدال محرما حين قتل الحلال الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه محرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدال عليه ازالة للامن وموجبا للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله امنا لقوله تعالى الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة الاتلاف للاموال المملوكة والمرفوعة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يسقط ويتقدد بالجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاية **قوله** فهو جارية وهو من الوجي وهو الضرب باليد او السكين **قوله** كالتعليق اي كاليمين الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائه اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فيبطل الجزاء حال التعليق وما عطف عليه اي كالتعليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان معلقا لقوله ما هو سبب على زعم المصنف لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسميه هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه لان الدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات علا حقيقية لان اثرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع المكروه لكن الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع

العلة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة ومن الخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار
فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي
اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة للشيء وانما علة الكفارة هي الحنث لانه
المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير
فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود
التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا على ما وقع كان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ليس فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وبنوا على مجازيته
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وانما هذا القسم مجازا نظرا
الى الوضع اللغوي انما خصصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى
الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان
يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم
في الجملة ولو بعد حين قوله ثم يحتمل ان يحمل المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة
اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وثمرة الخلاف يظهر في مسئلة ابطال التنجيز الثلاث
تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن
استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر
الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود
الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون
الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك
حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر
فتظهر فائدة اليمين لحينئذ وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط
وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط
بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فتظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق
ويبقى الكلام صحيحا وبعدما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان
يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حل ثابت عند وجود الشرط الثاني وكذا لا يبطله زوال
الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا
قال لمطلقة الثلاث ان نكحتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط
ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فهو ان
اليمين سواء كان بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لحمل المحلوف عليه على الفعل او الترك وتقوية جانبه على
جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق

اوكره

او كره كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة لحنثه كما هو المقصود باليمين بالحمل او المنع
واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب
شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوب
في يد الغاصب مع انه لا يصح مثل هذه الاحكام قبل الغصب وان البر في التعليق انما وجب لخوف
لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه
وللجزاء حكم لازم عن فوات البر ويلزم من عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم
عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال
كما لابد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء
وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق
بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا
يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل وحده بامكان الرجوع اليها فان قلت
فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لابد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل
على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق فوائد البطلان وانما الكلام فيه بعد وقوع الشرط وقد
امكن عوده فلا حاجة للبطلان وفي الطريقة البزدوية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما
اشترط بقاء المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق
ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث واما ما ذكره المصنف
من ان الطلقات هي الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب
في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلاث تطليقات
فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان يجعل الدار بستانا او حماما واذ
اليمين لا تبقى بلا شرط وجزاء بل احتياجها الى الجزاء اكثر لانه به يعرف كون اليمين طلاقا وعتاقا
وينتقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر
ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم
يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولا ادري ما بعض الائمة وفخر الاسلام من بطلان التعليق بانعدام
المحل لا ان المعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما
اشترط في التعليق نفس السبب لا الحقيقة والسبب لازم فيه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فلزم
اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا
بالجزاء والحاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج فيكون البر مضمونا بالجزاء وعند حاجة الى اثبات الشبهة
والحق ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس

للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب عما يقال ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق
بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه
يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات
الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الحل لان عمله المنع عن الوطي وذلك في الحل وهو
قائم لم يتغير ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى يتغير بانعدام المحلية بل في منع الزوج عن
الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار لا انه ابتداء الظهار
لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله واعلم ان لكل الاحكام قد جرت
عادة القوم بان اوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة
على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك
اورد هذا الفصل للبحث عن ذلك السبب وصدّره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في
الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب
الله تعالى مع كل واحد الة تنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للتصريح بانها مضافة الى
ايجاب الله تعالى ولانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا او اسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يبق على
ايجاب الله تعالى واكتفى بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه
بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف
الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان
شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام لا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب
في الظاهر لجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا الى
الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد
ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للجلد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا
كان ما ترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الاسباب قوله فسبب وجوب الايمان بالله اي سبب وجوب التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون
جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم
ذلك والاختيار في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج
المعاندين والزاما لهم لا لكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب
لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث
يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن

جميع

جميع الكمالات ونفي جميع النقصانات لا انه لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسره لما كان
القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه مأمورين بوجوب
الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وان المختار لا يكون
الا حادثا وهم ينكرون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل
مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما اشار الله تعالى بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية لان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو اشرف المراتب واصرحها واكثرها وقوعا وابينها دوام آحاد كل احد شاملة للسموات
والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلا يصح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل وكذا الكلام في الصبي العاقل وهو اهل
لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان
محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب مستحق
عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على التكلم بكلمة الكفر كلام
قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشائخ فالصبي اذا نشأ
في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب
ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ
والفسخ والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمع المسائل قوله وللصلوة
اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق
وموقت قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال الا
اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر
الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب لان كمال الغنى يكون
بالنماء المنصرف الى الحاجات المحدودة مستغني اصل المال لحصول الغني وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء
لحصول الغنى واليسر لان النماء اجر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي
لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا
ولتجدده يتجدد النماء ويتجدد النماء يتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال الموصوف بالنماء والمال
مع النماء غيره بل كالنماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول بتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم
اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة
ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار
المعيار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق
بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء
فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان الصوم

سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة
مختص بشرائط وجوده منفرد بالاستقلال بانه لا يفسد بفساد ما سواه متعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء
على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن امارات الحكم يعني ان ذلك عن امارات السبب
عن الشيء والتعالي عنه لانها البيع والمجاورة فاذا وقعت صلاة الاداء اخرى الحكم لاستقرارها فان يكون لاسباب الحكم
عن السبب كما قال اذى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للاضافة على ان ما وجب على محل فقد اداه عنه كانه
نائب عنه كما قال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر الفقير
الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون ومنها باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب ما في
والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويحرم اليه فلا يصرف عنه اذ الاخراج على الجواب وذكر في الاسرار
ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه لكن لنفقته والمولى ينوب
عنه وكذا في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فهو اهل الخلقة الوجوب على العبد على اعتبار
عارض الحمل لكنه الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي ومكان النفي في الصبي والكافر **قوله** بخلاف
نفقة عنه الوجوب فانه اذا حقيق لا يحتمل الاستعارة الا ترى ان اوصاف اللفظ لكل الفعل ولكن يسئل بان مراد السائل ان اللام
انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز نفقة عنه الوجوب نفقة عنه عن غير السبب بناء على انه شبهه بالسبب
في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر ونفقة عنه
الوجوب نفقة عنه غير السبب لم يرد ولا ان يحمل نفقة عنه السبب كي يجوز على ما قيل واما كونه الواجب لكن
الوقت فكذا بسبب السبب لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة بسبب وجوبها لسبب الحاجة والشرع جعل
يوم الفطر وقت الحاجة فتحقق دفع الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة
وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه لا ترجيح بالقوة
قوله والنفقة وصف المؤنة يريد سببية الرأس لا انه تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
ليشير بان هذه الصدقة تجب بوجوب المؤنة وللاصل في وجوب المؤنة رأس يلي عليه كما في العبيد والبهائم فليس تمس
النفقة على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة اليه لا الوقت او الاستطاعة
اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية
الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
متعلق بالحبس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج متعلق بالدراهم فيكفي التمكن الذي يكون بقوله حقيقة الخارج متعلق بالنماء
ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض
وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج الحق لله الذي يصرف الى المحاربين
لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فكل
النفقة على الرأس نفقة على الارض بواسطة ثم باعتبار ان النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني

الخارج

الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما
في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على الدنيا وانه مذموم بلسان الشرع قال النبي
من رأس الخطيئات ومن يصلح سببا للذلة والصغار دون ما هو بمنزلة الجزية والاختلاف في ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة
فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب
العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر
الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وتكررها بتكررها
وسقوطها بسقوطها فانما تصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط الوجوب الطهارة
لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على من ليس عليها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو
توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود فقط اولهم
وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقيل يجب بانه
لا يصلح سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لانه لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة
وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فتنافي
عنها فلو كانت سببا للطهارة لتوقفت عليها وهذا محال الا انا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة
لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها و
الشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها
فالمتوقف منها متغاير **قوله** وللحدود والعقوبات لا بد ان السبب يكون صالحا لترتب الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى
العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه ملاقى لنفسه الذي
هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم وكذلك
فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر مثل الكلام
مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث
واليمين سبب مجازا قلنا نظر الكلام مبني على السببية المجازية لانها الظاهر والاشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان
سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين
الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة
اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم تفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف
والاصل واليمين وان انعقدت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل

والخلف واجب قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره
سبب لشرعية البيع والنكاح ونحوه لذلك تقريره ان الله تعالى قدر لحصول النظام المنوط ببقاء نوع الانسان
بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر
في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع
ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول
كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من زاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا
السبب شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد
كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق ويسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال
التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا قال ابن الحاجب ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص
وهي المعاملات او بقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وهذا
الاعتبار والتقسيم حول اصحاب الشافعي الفقه اربعة اركان والاسباب ذكره ذلك كما انا سبق على التفصيل
قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير واما يوجد ذلك في بعض ما يعد
علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه
ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة وبالعكس كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف اصطلاحات ارباب الاستنباط
وبينها لو هم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم والاشارة فيها قوله واما
الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط
مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين
اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان
غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني
كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما
خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمي
صاحب الميزان الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال
ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان
مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء
في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاعتقاد بعد وجوده كالطهارة
للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق
او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق

لانه في

لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وفي ما
اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله وقد
اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه
بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا يصار الى الشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق
طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر المقدر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود
الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي
التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار انها بمعنى العلة او باعتبار ان العلة
اعم من الحقيقية وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بمنزلة الرقيق وقضاء القاضي اتصل الحكم
بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا وجه للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد
قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع
انه شرط والتزوج علة قلنا قد امتنع ضمان شهود الدخول الدار وشهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا
في ملك الزوج عوض ما غرموا عليه وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه
سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون
السبب قوله فان قال شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او
مثالا لما ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط او حكمه وجوب الضمان عليهم على
ما ذكره فخر الاسلام واما الحلي فقد ذكر في اصول شمس الائمة رحمه الله ان الشهود لا يضمنون شيئا وهو المنصوص
في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لما وجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليه وهو ما اذا رجع شهود
الشرط والحنث جميعا ثم ما لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل الله
كان قتل عبده عشرة ارطال مقبل حر تم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد
عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد بحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال ضمن ابي حنيفة رحمه الله
يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لا بنائه على دليل شرعي واجب العمل
فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به فيتعين ما على القضاء طريق لا اقتضاء بخلاف ما اذا
بان الشهود عبيد او كفار فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه تعذر
شرط حسية موقوفة على وزن القيد لانه لا يمكن بعد الحل والحاجة نعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا
وباطنا تعين العتق بعد الحل ثم لا يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف
من المالك في ملكه غير تعد ولا جناية كما اذا ذبح مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط
وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعلقوا بالكذب فيجب الضمان عليهم وعندهما لا ينفذ
القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة امارة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة

في وجوب الحد واذا لم يقل باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بجر المولى فيه فلا يضمن الشهود
وما ذكرنا من ان العلة هي عتق المالك اعني علة العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وصدر الشريعة وهو الموافق
لما تقرر عندهم من ان على الاحتياطات الشرعية في التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الى اخره فاقام البينة
وقضى القاضي كانت عليه الملك هو الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي (بضمان)
العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الاربعة اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود
التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم
كانت العلة في مسئلة حل القتل هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه لما كان في الصورتين ان العتق لم يكن
محققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤد الى هلاك المال ففي صورة
رجوع الاربعة شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني
وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القتل العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن التعدي فيضاف
الى الشرط وهو شهود كون القتل عمدا لظهور التعدي بهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل المحض العتق
قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا عندك شهود العلة من وجهين احدهما ان وجود العتق متحقق
الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان سرا لا يعرف به الا المالك والشهود فقد شهدوا
بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق والحسم مادة
لكن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء احسن بان العتق حكم مؤد الى هلاك
المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء عند الضمان على السبب فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني
ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم ولا اتصال اليه معنى يمنع الاضافة الى العلة كان
ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط لان الضمان ضمان تعد وان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي
في السبب اعني المشي لانه مباح محض ومن هنا يشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك
الغير مستقطا الماشي بعد اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر
المتعدي الا ان مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير
لان تعلق الحرمة حينئذ لذلك لكون الظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب
الشافعي رحمه الله انه لا ضمان على المحتفر الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا اوقع نفسه في البئر وان
فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالح للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان
هذه الامور طرق متعدية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة المانع اعني امساك الارض
فتكون شرطا وهذا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير ومن احاطة
في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو الشرط الذي في حكم السبب شرطا اعترض عليه
اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذكر الفحول الشرط اقسام الشرط المحض مثل ان دخلت الدار
فانت طالق اذ التعليق هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وذكر ما اذا اعترض على الشرط فعل

عند مختار

مختار بل طبعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وذكر ما اذا كان فعل المختار منسوبا
الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة والحمل (منسوب)
نفس واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر
الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا نفس عندنا
مشعر بالحلال وليس كذلك **قوله** فان الحل لان يكون حل القتل في حكم السبب لا تعلق لوجوب الضمان
وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه فان سبق
العلة شبهها فيكون منه بالمحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة كما سبق
من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى يتحقق العلة فحل القيد لما كان
متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير
عن نفسها فه الى السبب والحادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن
بنا ان على ان امره استعمال للعبد وهو غصب عنده كما اذا استخدمه نحوه وما يقال في بيان تقدم السبب
على صورة العلة انما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم
والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط
التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما يجي **قوله** لا يقال
يحتمل ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يجبران
عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبعية عنده كسيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا
او كونه عنده كالافعال الطبعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله انه ان اراد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع
الحكم عن الشرط وان اراد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد
فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة
لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل والحق ان هذا جواب عن الوجه الاول فيحتمل ان لا يجيب بناء على (ما سبق)
كلامه من انه اسند الى الواحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلت لا نسلم انه لا يصلح علة
للضمان على المالك وتحقيقه ان الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذا الكلام في
الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** واذا قال الولي فان قيل ينبغي ان الظاهر ان الانسان لا يلقي
نفسه في البير احتج بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد
من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعمد منه **قوله** واما شرطا اسما لا حكما كما اذا قال اذا دخلت هذه الدار
وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تعلق الحكم عنده
فان دخلت الدار وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى

يطلق عنق نا لان اشتر[اط] الملك حال وجود الشرط انما هو ليصحح وجود الجزاء لا ليصحح وجود الشرط بل لا انما لو دخلت الدار بين في غير الملك انحلت اليمين لا الى جزاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء والمشترط الملك وبذلك يخرج الجواب عن وجه قوله زفر ان الشرطين شي واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر **قوله** واما العلامة فهي على ما يقتضي تفسير المصنف ما يتعلق بالشي من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل هي حده انه يدل على وجود ذلك الشي فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود لانهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشي عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالجزء المتاخر عن وجود نفل الدس وقطع الحبل المتاخر عن وجود نفل القتل بل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم سمي شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته للحكم سمي علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيد عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم سمي علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود الصين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بين حفر البئر فان تلفه الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله** ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح حملا للنظر الا ان الاحتياط في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم كالزنا هاهنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل فيتفرع هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق عبد لم يثبت شهادة الكافرين وان كانت شهادتهما صحيحة على مثل العتق لولا الزنا وكذا لان قبول الشهادة على احصان العبد قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم بعد تحقق الاحصان حجتان والذي كذا في المهذب واكثر الكتب ان الشهود تقبل ان شهدا على الحال الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه لا يحصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وسبقه على الزنا وضرر الاول راجع الى الكافر وضرر الثاني الى المسلم فلا يثبت **قوله** وهذا لا يشتبه اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا لسبب شهادة النساء العتق لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة لكون الثابت به اثبات العقوبة **قوله** وهو يصح الضمير للشهادة والتذكير باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكرنا اي ان الحكم في هذه الصورة لكن له في ادعاء الرق ورفع انكاره لا يتحقق في الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحق وذكر متنف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه

وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط الاثبات بها كمال الحجة رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة موقفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق بعني اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة هاهنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا لتعليق فيعتبر في جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امراة وحدها ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرط حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في حق نفسها الى استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امراة بانها كذلك ولا يثبت في حق الرد لان الولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة فظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الحبل جواب عما يقال ان الحبل ورد الشهادة قد رتبا على الزنا والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الحبل فينبغي ان يقدم الحبل على العجز لا شرطا ان الزنا في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلت لو سلم ان قوله فاجلدوهم عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الحبل شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الحبل على العجز ليس بممكن لان يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** فلما تقرر ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لما تحقق من الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به حق رد الشهادة قلت هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحكم الا بقيام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد في الحال فاذا مضى زمان يمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة منتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قد قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء آخر واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف

المحـ

متردد اس الحسبة والجناية وكذا اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب القذف فاقامة الحد على القاذف ينبغي ان
يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف ولهذا قلنا اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم
العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطلت شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف
لان تقادم العهد شبهة تندرئ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه
ابو حنيفة الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر باب المحكوم به وهو الفعل الذي
يتعلق به خطاب الشارع ولابد من تحققه حسا اي وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب
لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل وحواس القلب ليدخل فيه مثل
تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وقد من التصديق
اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط للصلاة فانها
مجموع مسمى باسم خاص وهي موجود بتلك الاركان والشرائط وتنتفي بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببيته
الفعل لحكم شرعي انه جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد
او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا الا ان الاكل لا يناسب
من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه فهو اوصاف
اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد
بالصحيح عند الاطلاق وان وجد بالاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة شرعا الا انه كالبيع بالخمر
والخمر سمي فاسدا من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط
سمي باطلا كبيع الخمر والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما
على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد
واخرى لفظ الباطل وعن الشافعي رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم الحكم
اما حق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار
التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يجعل قسما اخر
اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة
كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة
فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق
قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك الحكم للاستيلاء قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل
والملحق به والزوائد يعني ان في حق الزوج اصلا وملحقا به وزوائد اما الايمان فكل واحد من الزوج يشتمل على الثلاثة
والمراد بالزوج ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه صحة اذ من لم يصدق
بالله لم يتصور منه التقرب الى الله ولكن الطاعات شرائع الايمان وزوائده لانها في كونها في انفسها حسنة اصلا وملحقه

وزوائد فاصل الايمان هو التصديق يعني اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته
ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء
مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان
المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم و
لهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون
ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على التصديق القلبي وليس باصل لان محل التصديق هو القلب
ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا
باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق
وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان
مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار ولهذا اتفق ... على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي
او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة
اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه
مع قيام المعارض وهو الاكراه وذلك انما يتبين بالاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث
من ان الايمان يزيد بالاعمال لا بصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الدالة عليه
واما الزوج فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية للايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة
ثم تليها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطهير
النفس الامارة لحليتها خالقها المقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد
وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستقبال قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة
وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هو وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهة العبادة في
كثرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات
العبادة ولما فيها من المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب على
الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة
فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب
والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى
العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والحشم امل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه
حتى لو اسلم اهل الدار طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج

مطلب مهم لا تدع
مطلب مهم جدا

على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما انه دون
العقوبة العشر لانه بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولا تجعله المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار
الاصل اعني الارض والمؤن من اهل المؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح
ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان
الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما التغلبي كما اذا اشترى ذمي ارضا
عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند
ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا يبقى نفس العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل
من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا تضاعف فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيهما لان الشرع لو
هو التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة ينقلب
العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف انما ثبت
بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين بعثوا ايجاب الجزية والخراج عليهم خوف الفتنة لكثرتهم وقوتهم
من الروم فلا يتعدى اليه مع ان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من
غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه
واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى لا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له
لا حق لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنيمة الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس
المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا ينتفع به المقتول ثم
انه عقوبة للقاتل لكونه غرم الحق بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة
ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت الملك في تركة المقتول ولما كان
الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل القتل بناء على ان
الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا
او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب المحظور ولا
في القتل بالتسبيب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وكذا او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع
عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الجزاء باعتبار انه شرط في معنى
السبب اي العلة فان قيل فلم يثبت الحرمان بدون التقصير لكن قتله مورثه خطأ فالجواب ان البالغ
الخاطئ موصوف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه
ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في
التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف انما يجب في حقوق الله لانه منزه عن ان
يلحقه خسران يحتاج الى جبره بالضمان في حقوقه جزاء للفعل فالمراد بالمتلف هو المحل الثابت

الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطأ لا يحرم
عن الميراث

191

القتل
لصاحب الشرع الثابت بعد تفاديه في الاستقبال الثابت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل كما في
فلان ضمانه الدية او القصاص صورة اما في حقوقه فظاهر قوله ومعنى العبادة غالبة في الكفارات لانها
صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر
فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
وذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان تكون
كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون التكفير جهة الجناية غالبة
فيلزم ان تكون في جزائها جهة العقوبة غالبة ومثل ما بين قولا وحكما واستدل الاول اما الاول فلان السلف
لم يختلفوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة
ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة
وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا
في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول
وزورا انما يشعر بكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل طلاقا ويحتمل
التشبيه للكرامة وكذا لا خفاء في الجناية بل تصلح لايجاب الحقوق اللازمة ولولا ذلك لكان جزاؤه
عقوبة محضة والكفارة لا يعقبها ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو
امساك بمعروف ونقض للقول الاول لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه يجوز
اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على العود لتنتهي الحرمة
بها فيقع العود بصفة الحل وذلك في الاداء المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي
حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان
يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام
المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وكذلك المحققون في الزجر
من كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن اغلب وجودا
للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من
نفسه الى الافطار وطلب الراحة وتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفيما في الكفارات
بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يشبه الى التحصيل ما تعلقت
الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام
بالشرط كمن حلف لا يكلم اباه [illegible] وشرع الزاجر فيما يجب او يحسن الابتداء به قوله وكذا كفارة الفطر
يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
نفع ما فيه الله المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما ذهب اليه
فعلى وجه الله قتل لا انفطار بجنايته [illegible] ثم رتب عليه وجوب الكفارة فلذلك

على غلبة العقوبة كما هو مقتضى الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء
حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية
كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى
كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان يتوقف على تسليم الحق الى مستحقه لا ابطال الحق الثابت
اذ لا تتصور الجناية بالافطار بدون التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يكمل الزاجر عقوبة محضة
ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله وهذا الكفارات عقوبة وجوبا على انها وجبت
اجزية لافعال يرتكبها معنى الحد في العقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قربة ويشترط فيها النية كالعبادات دون الاستيفاء كما في العقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام
في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت جزاء على العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها
تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة
بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور بها فيها واما عكس ذلك وهو ان تجب الشيء عبادة وقربة
ويكون اداؤه عقوبة للمكلف فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله مستقطا اي منه يتوقف على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الا ان هو بسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظام ولا ان المصنف
حول النظم في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر لتحسين النظم وتستقيم المعنى الزكية الا ان
كفارة الفطر تسقط بشبهة من جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب الشمس
وتبين بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا تختلف من محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث
شبهة في اباحة الافطار لكن تدل بشبهة او شرح الثاني انما تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى
هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتهمة او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته
فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في ذلك اليوم ولو بالجماع لم تلزمه الكفارة لان القضاء رمضانا ناقل ظاهرا
يورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه انه خطأ القاضي في رد شهادته
خطاء لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهد بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود
ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه
بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة كما اذا شرب خمرا مالك وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة
اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا
افطر ثم مرض اما الحيض فلانه تبين عدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه لا يبطل استحقاق الصوم يتحقق في
هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة
وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه اورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا
تسقط الكفارة لانها لما وجبت حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل الحق
قوله وما اجتمعا ارادا اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد

ونه

وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة العوض الاولي لا يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة او
كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف وتنصيف
بالرق وتفويض استيفاءه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان
لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فمن شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء العالم
عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق
العبد راجحا ولهذا فوض استيفاءه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حق قاطع الطريق المطلق
لخالص حق الله تعالى في قطعها كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء
ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله وحق العبد انه حق يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من حيث ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم
بتبعية اهل الدار اذا لم يوجد احدهما اذا احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه بكمال تبعية اهل الدار خلفا عن اداء
احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي
صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج
الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه
في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عقل احد الابوين ليس بخلف
عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كان الميت خلف عنه في الميراث وعند عدم لكون الا ان
خلفا عن الميت الا عن ابنه لا اللزوم للخلف حلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء
اصلا من وجه خلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص
وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه
حكم الماء في افادة الطهارة وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء لحكم الاصل افادة الطهارة
وازالة الحدث فكان حكم الخلف اذ لو كان حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وانه جعل التيمم خلفا عن الوضوء لحكم
الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث وكذا التيمم اذ لو
كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند
الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان
الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت وحين قال فيمن مع الماء اناء
طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على
استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يتحرى لان التراب طهور مطلق
عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط فكان كانه لا اناء فيحكم الاعم واعلم ان
وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فقط

عن المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث قال جواز التحري في مسئلة الاواني بحالة السؤال حالة علم الادلة
على طاهر ثم لا يخفى ان علة صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا حاجة للتيمم بدون العجز عن
الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا والعجز مع امكان التحري ولئن جوز التيمم فيما اذا كثر فمن يرجح هذه المسئلة
على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون لتلك الضرورة فيه به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد كونه
ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم على ما اي على ما
اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في نفس الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلفية في الآلة
بمعنى ان التراب خلف عن الماء الا انه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه اي
الوجود عن طاهر النص لان نجاسة المحل حكمية مخدوان تكون تطهيرا لا آلة انتقال لكن قوله عليه السلام التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء ومن ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاحتياج
الى الماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالمسح الملساء قلنا ليس مثل الزيادة في شيء لان معنا
الزيادة في الحكم وترتب الآثار ولا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
معناهما ان يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله
محجور بنا على احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما
اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح
اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى
ان التيمم خلف عن الوضوء لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
كما لا يجوز اقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة موافق لما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط
الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمسيح عند زفر وانه مع المتوضي قوله وشرط
الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال
لعارض اذ لا معنى لمصير الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لطريان العجز ينتقل الحكم الى التيمم ومثل كما اذا حلف ليمسن السماء فان المس
في النفس منعقد سببا للبر لامكان مس السماء في الجملة لانه موهوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو
الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان
البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف الذي تعلق
الخطاب بفعله واهليته لما كان متوقفا على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله
بالبدن في تعلق التدبير والتصرف ولو قال عن التعلق بالجسم لكان انسب لتخرج النفوس الفلكية اذ الملك انما
يطلق على نفس الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه والبه الاشارة بقوله
عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات

فاسد

فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من
ادراك الحقائق وهذا معنى لا ان الوارد عليهما من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما
سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط بها
المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة
والتي به احتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس
بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف
الى توضيحه وبيان المراد منه فنقول انه يحتمل ان يراد بالعقل هاهنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات
على ان يكون النور بمعنى المنور والحق ان هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الآدمي
والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به العقل الفعال من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره
الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويؤتيها الادراك وحاله في ذلك بالاضافة اليه حال ابصارنا
بالنسبة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضافته نوره تدرك المعقولات
فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق
يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها
صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها منتقلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه
متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر للقلب اي الروح المسمى
بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه
لا انه تفكر النفس او توسل بها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واحتج ان
العقل الذي هو سبب الادراك باشراقه وافاضة نوره ونسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره
الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات فهو من كلام المجيب تسامح قوله ويطلق
يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار حصول النفس في مراتبها
الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط المطلوب وانكشاف الحجب عنه وهو الطالب
والاهتداء الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني كان قوله
العقل التي هو الفعل ومعنى القابلية التي هي التأثر والانفعال وكيف يتيسر بها ملكة التصور باعتبار نهاية المبادي
ونهيئته الحركات والتصرف فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وهو فيض الحكم العلام
فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تسمى مراتبها الاربع فكيف تفسيرها بقابلية الاشراق
الذي هو المولد للاول اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية
المطلوب

الوصول الى

وهذه بنفسها والمراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وبيانها الاشراق
وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب
مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المباحث لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب
النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي
ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان الادراك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم
على المؤثرات والملزومات مثل ان يستدل من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا
عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزئيه هذه النار ان كل نار
حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق
الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك
وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار
تأثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في
الضروريات والنظريات لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن
العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت
عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال فاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها
القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل
وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة
الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حصول النظريات وحصول صور
المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الادراكات
والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع من حصول المحسوسات والعقل بالملكة
علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات اي ترتيب المبادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد
نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الانس المطلق الذي يجمع بسائل القوى والا فالمستفاد متقدم
بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب ذات تفاوت
للنفس مختلفة بالشدة والضعف في الثلاث الاول وكمال لها في الرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من
هذه الاحوال والاشكال للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا وتسمى بالقوة
المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه
يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يتميز الانسان عن درج البهائم ويشرق عليها نور
العقل بحيث يجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس بعض ما ذكر في تعريف العقل ادرك
الحواس

حادثة

الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر ان طريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكنا امر
منقطع والتحليل قوله من حيث متعلق بالادراك والضمير في اليه عائد الى حيث اي طريق بداية المقام الذي
ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فلنبين ان بداية درك الحواس هو ادراك سائر
المحسوس في اجمالي الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد
والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش في جرم اللسان يدرك بها
الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح
والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي
قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها
الالوان والاضواء والاخفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو مثل اللون
الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في
النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته كما ان المعلوم لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام
المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ و
مبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول
تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة
في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة
اعني التي لم تتأد الينا من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو
والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم
بمنزلة الخيال للحس المشترك والمتخيلة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم
الراس ومثل معنى اخذه [illegible] من [illegible] وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها
بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت مخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع
الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا
عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف ليس للترتيب فان القوى في
الوجود والمحل لا ترتيب بين مراتبها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم الجزئي ثم يرتسم فيه المعاني ثم يحفظ
ثم يتحقق منها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم يقوله الحافظة فاشار للحافظ الى ان محلها هو محل الاوهام قوله فاذا تم
ذلك اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما في الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المخزونة علوما اي صورا
ومعاني كلية لانها بالتصرف والتعلق في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لانتزاع صورة الانسان مثلا
وصورة الصلاة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين
كل كلي وجزئياته ومثال تمام الترتيب في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما شبه التوريث الملكي

للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التوزيع الذي ذكره الشارح بما ذكره
المصنف وغيره من الشارحين وانه لا احتياج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث ومن لوازم الطرفية
ما لم يعهد في الوسع بل المراد ان العقل مما يقتضي به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس
الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لادراك الحواس ومن طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات
فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا احتياج الى العقل الذي يحصل
بعد ذلك ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على الغيبيات
لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي شيء للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة ضوء الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتأتى المطلوب
للقلب بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يدل بهذا الكلام للاشارة الى طريق معرفة ذلك الشيء في
الانسان وذلك لان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا عمليا لا بمعنى انه عمل الله
بمعنى انه علم بما يتأتى تعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية و
القوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشر الى الخيرات
ومثل التحرك يستلزم المعرفة بالخير والشر وحيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور والملائمات
وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف وهي منافيات للهوى فلا يتصور الحمل على الملائم الى المنافي
الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات
مشتاقة للطموح القوي وامها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر
حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس للاشراق من العقل عليها
حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها ومن ظاهر القابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض
دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون قبول الخيرات
السرور ومن القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من قبول الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود
على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم
قوله ثم لما كان نور العقل متفاوتا في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة
بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل و
بالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل ومن هذا صغارها
ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فالعكس ومن هذا معنى كل درجاتها وكثافتها بمنزلة
الحجر في قبول النور والاحتجاب فان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه وذلك الجوهر المسمى
بالعقل اكمل واكثر واما بقاء والى الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا
بالعقل النوراني الكامل بكل وجه فازدادت افاضته نوره عليها لازدياد ذلك التناسب بازدياد العنا

عقل

ودماتفاوت العقول في الاشخاص توقف العلم بان كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فعلق الشارع
تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه لما في السن والمشقة وذلك لحصول شرائط
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها يستفيد
العلوم ابتداء ويصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى
فهي بامدادها بالاخلاق والاعمال واستيفاء اللذات والحركات للادراكات قد دمانه في المصلحة بتحصيل الكمال
قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيصه محل النزاع لشان الدلائل
ادلة الطاعنين ومنشأ صحة المطلوب والنزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بادراك كثير من الاحكام على التفصيل مثل
وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال والنزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان العقل
دخل في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا
لان الصدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة
وخطاب الشرع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى
ان استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة
لا اذ لا حكم للعقل والنزاع قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله فظهر الدور بمعنى ان ثبوت الشرع موقوف
على معرفة الله وكلامه وبعثته للانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله
معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما
اجيب بان المدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة
انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم وملكاتها
اكثر قوله فهو العقل وحده غير كاف في حصول ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من
تطرق الخطأ والسر المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاشاعرة عليهم
في اثبات الحكم الى العلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ
حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء
في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب
والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب لذاته كما ان العلة موجبة لافعاله كلها
في الكائنات قوله وان تفوت اي المراهقة تنبئ عن الروح لانه انما وضع البلوغ موضع كمال العقل والتمكن
من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والتمكن فلا حاجة الى قيام انتظار
الحكم بالسبب الظاهر الدائر معه وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان يعتبر المراهقة التي ذكرت
كالمسافر يشق عليه انه لا مشقة فيه اصلا فانه يترخص بالرخص المذكورة في الفروع واما في الاصول كالايمان
فالايمان يجب اذا وجد السبب لحق او دليله لوظهر خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق

في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه المكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد شيئا لم يكن
من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن
من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس
لتقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان الحق يؤمنه والا فلا ومنه امر
ابي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والانفس واما في الشرائع
فلعل رأي قيام الحجة فان قيل السائل ... لما لم يكلف بالايمان فما كان ينبغي ان لا يقتلوا ... بل يقتص فما ثمه
فالجواب ان العصمة لا تثبت الا بدار الاسلام او بالاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب قوله فصل
ثم الاهلية نوعان لما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان
للاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية
اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاول بالذمة ولما وقع في كلام
البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم
على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص
وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا
الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا ومثل هو العهد الذي جرى
بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه بعض المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية
آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة بعوث الكل بالنفخ في الجبل
وحدوث الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم
ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان
الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلابد فيه من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض بان ذلك
صادق على العقل بالمعنى الذي ذكره فيما سبق وان الادلة على ثبوت وصف مغاير للعقل واحسن بان الاظهر ان
محله الخيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض
ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه
والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت
فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى
ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا

واما

واما ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه واجب
على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالمقصود تفسير النفس والعهد تفسير للذمة ومثل عنه بالخصيص
من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى
انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله
تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من حيث اعتبار استعارة في
العنق على الزيادة كما تقال جعل الاوهن في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام
والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء
والمعنى انها لعظم امرها حيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها
وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان
ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما
خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن
عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه
مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف
وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد
وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى
هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة
الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان
وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في
كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الكلمات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء
فلابد منه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون
ذلك لكون الانسان على ان استحقاق الارث غير مختص بالانسان فلابد من ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان
سانح السانح ما ولاك ميامنه اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطيرون بالبارح و
يتفاءلون بالسانح لانه امكنك ان ترميه حتى تنحرف فيزل الاعتبار واستعير الطائر لما هو سبب للخير والشر من
قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا
يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره
واعمال العباد ثم قال في موضع الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به
ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر والايجاد وهو اللائق بي والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر

حرالله

عبارة عن وجودها منفصلة متركة في الاعيان من حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وفيه منه ما قال التفتازاني رحمه الله في العلم والقدر ما في الارادة ومن قال ان الله تعالى اذا
اراد شيئا قال له كن فهنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين
قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوب عليه
حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا
مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه
لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلذلك
احتيج الى تفصيل الواجبات وحصر ما يجب عليه عما لا يجب وسقط هذا من الكتاب **قوله** كنفقة الزوجات فانها صلة
يشبه المؤن من جهة انها تجب على المعسر كفاية لما يحتاج اليه اي ربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الاقارب
فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت صلة لا عوضا محضا
لانها لم تجب بعقد المعاوضة بل من التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فيكون صلة تشبه العوض اي تشبه اذا
لم يوجد الالتزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي
لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل
عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من
العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله**
فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني والمال لكونه
عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام
الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ثبت بسببه على
طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وهي حدث العالم وهو السبب [illegible] صحته واما الخطاب فانما هو لوجوب
الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاداء مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا
ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح على ان سقط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط اصلا والصبي لا ينافيه فيثبت نفس الوجوب
ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يابى بعد ما عرض عليه الاسلام فرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه
لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى
فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر
اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما الثالثة فلان المقصود هو الاداء ليظهر المطيع يعني ان الغرض من
شرعية العبادات البدنية ان يكون هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي للابتلاء لان الله تعالى غني عن العالمين
وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراده وهو محال لانه لم
يخلق

المقصود

الجن والانس الا ليعرفونه ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المقصود
هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاختيار واما في حق غيره فالمقصود هو الابتلاء والزام الحجة فان قيل ذلك حاصل
بالنيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته ينبغي ان يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب
في المالية لاختياره ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة
كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا خلط شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى
العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة
تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به
وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي العاقل او احدهما كما في الصبي
المجنون او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يتعلق بالقدرة القاصرة اقسام لانها اما حقوق الله او
حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها على الترتيب في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن لا يحتمل
يعني الايمان وفيه حسن لانه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل القبح
بالالتزام والعهدة حيث ياثم بتركه فالجواب انه لا اثم عليه لا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع
عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع
محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر
والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انها مضافة الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة
ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه والاحكام اللازمة متضمنا لا من احكام الاصلية الموضوعة هو لها لان الايمان
انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تتوقف على حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا ما يلزمه من ثمراته وهذا
كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه فانه يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث
والهبة هو الملك لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** لا اولى انها اي حرمان الارث عن
المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد الابوين
ولم يبق اخر امتنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية
للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي اي كما يعتبر الايمان اذ لو صح منه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل
بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يصير علما في حق العباد فكيف في
حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر وخلود الجنة مع الشرك
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته
المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية
بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة
واذا لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل

قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتجره فانهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه
الصبي الا باذن الولي فيثبت فيه متصلوه برايه بانضمام راي الولي فيلزم العهدة قوله ولا مباشرة لان
ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات
اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلهو اسلم الزوج وابى الزوجة فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج
وجنه قوله لا القرض اي لا الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من
هو عرضة التوى في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويتنزه مال
الصبي ويكون مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل عنده حتى لو ... ومثل
معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اي محتملا
للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمجنون حال احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا ينافيه الضرر
بحال قطعا وفي ذلك ان احتمال الضرر ينجبر بانضمام راي الولي قوله لانه اي الصبي اهل للحكم اي حكم ما هو متردد
بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك لانه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا
اشتراه له ويملك الاجرة اذا آجره قوله ومتى صح طريق حصول التصرف حيث يثبت بمباشرة
الولي ومباشرة الصبي قوله وصح ايضا اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي حنيفة
ومحمد ... انه يجعل عقده كمباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة مستمر على ما استقر عليه
تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه بخصوصه يجعل كان الولي باشر
بنفسه ... ان راي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورايه فهي اذا تصرف الصبي عام حيث
جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفي اذا باشر بنفسه خاص لا يجاوزه فيجعل بعموم رايه بان عمل له بالغير خصوصه
بان يعمل له بنفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سوال تقريره
بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فانهما تقرر زوال الملك في الحيوة فيعد مثل الترك كان ينبغي ان لا يكون
عقيب الحكم بانه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما تردد بين النفع والضرر ... اذا
نجد الخير بحصول الثواب في الآخرة مع تقرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث ... جواب
لان غايته بيان التصرف في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب ان الامام انما
... نفعا يتعلق به بل ضرر محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال ومن ان حال الموت فلا
يتعلق به بعدله فالولي باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكذا لو طلق امراته المعسرة ... ليتزوج
اختها الموسرة الحسناء والحق ... ويمكن تطبيق جواب المجنون على الدليل الثاني بان ... او ان ...
... الملك الى الاقارب افضل ... انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون ... في حكم الضرر المحض ... لانها شرعت في حق البالغ كالطلاق

مطلب جواز اقراض القاضي مال الصبي

وصية الصبي باطلة

١٩٨

يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وقد يكون ضررا محضا قوله فصل
لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغيرا في
بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكواهل من عرض له كذا
اي ظهر وبدا ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج
ولوازمه بالعروض الطارئ والحدوث بعد الوجود لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض
نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها
او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت ومنها عشر الجنون والصغر والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما
لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح
سببا قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات على النهج
الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاداء فينتفي وجوب الاداء فيسقط نفس
الوجوب قوله لكنهم استحسنوا قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان
يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا
فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عارضا زال قبل
الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل
انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية والذمة من دون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء حقيقة و
تقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما
بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة والحرج
في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت مثل اذا كان
الجنون الغير الممتد طارئا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء على الاسناد على الاصالة
او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء على الاسناد على الامتداد فقط ولا اختلاف في اكثر الكتب
من كون هذا عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطارئ امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث
والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون الجنون امرا عارضا فيلحق
بالاصل وهو الجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض
على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ وجه التفرقة ايضا امران احدهما
ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض
بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصبي فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون

فصل في العوارض الاهلية

العوارض السماوية احد عشر

مطلب تعريف الجنون ومراتبه

لآفة في الدماغ مانعة من قبول الكمال فتكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعادم والطارئ ما اعترض
على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن
تفاوت الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب
القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل اداء للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء وانما اشترطوا
في الصلوة التكرار ليثبت الكثرة فيتحقق الحرج لان محل الاداء اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا ومتى اعتبروا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار
لان من شرط المصير الى التبع ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يتكرر الا في اثني عشر شهرا
فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم منا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تكميلا للفرض لان السنة
وان كثرت لا تماثل الفرض وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه
كالشهر في نفسه وعن ابي يوسف في رواية ابن سماعة هذه تقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط
الواجب قوله وذلك اي الكون حجرا لان المجنون يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا
للصبي او المولى واما ايمان المجنون استقلالا فلا يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه
يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما قال ان قالوا امر الشيء ان يحكم بكفره للاصل فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحيته لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو كان الكافر على انه يترتب
على صحة ايمانه لكان انسب يعني لو اسلمت كتابيته تحت مجنون كافر ولي كتابي يعرض الاسلام على ابويه فان
اسلم صار المجنون مسلما تبعا له دون النكاح ولا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصبي الا انه
ترك استحسانا لان للصبي حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التاخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون
على الوطي قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعيته للابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه
فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون قوله فانه اي المجنون مواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان
لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا تعتبر بناء على الانشاء بعقل المعاني
فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي او استرق
فانه لا يستحق الارث اما الكفر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما اشار اليه في قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
وليا يرثني واما الرق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم
العقل

فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع
مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء لعدم السقوط فلا يصح طلاق امرأته
واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف
لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات
احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل مثل ما يؤخر في الصبي
الشيء لانه لا نهاية له والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك
لحق العبد وهو الزوج وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق
الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما
من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى ذهولا وسهوا او يكون
بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد ويسمى هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب
لبقاء القدرة لكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا تفوت
هذه الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يبق لحالة وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه
فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فانه من الطبيعة النزوع
الى الاكل او لم يكن كذلك كالتسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس مذكرا ما لا نذر اخطارها بالبال او اجراؤها
على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ الاقتصار حرجه والنسيان غالب في تلك الحالة
لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله ومنها النوم هو ما كان يعجز عن الادراكات اي الاحساسات
الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف
الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل
حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء
حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات
وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها مطلقا وفي لفظه من اشارة الى وجوبها
حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطل النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء
والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور
ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا اتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ في صلوته
ليس محتسبا من الاسلام كذا في النوادر لان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوادر ان تكلم النائم في صلوته
وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغرب ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في
الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص المعقول الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم

فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته
لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح
ان يبنى مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف
يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية
في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة
فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها
لينبسط الى المطلوب او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية
ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب
فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء
فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون ولا العصمة منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ابطال
الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عد من ضروريات الحيوان
استراحة للقوى والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في
الاغماء اشد لان موادها غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم
فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه
ولقلة وقوع الاغماء ودلالته اسباب في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في
الصلوة لم يجز البناء عليها فلا يكون كالحدث الذي اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا او غير متمكن
فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص لجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق
هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي عن ان الشارع
لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو في الابتداء بمعنى انه
ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل
في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بان جعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين كالبهائم ولهذا لا يثبت
الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء
وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه
رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر وحكم القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على
البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لانه
يجري الرق من جهة ولئن سلمنا امتناع التجزي في الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فانه ذهب الملك في
التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخلاص في البعض ويجعل العبد للنفس في البعض الآخر شائعا
واسباب الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية مسلم بدون البعض

فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا دليل على امتناع ان يكون الموصوف
بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا فائدة لكن المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد
شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** ولكن الاعتاق اختلفا
القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدمه كالحرية بمعنى ان
اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم للاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر
والمطاوع موجود لا انه عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وانتفاء اللازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا
مما علمنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق
ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما بتجزي
الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض
لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت
في الكل لعدم التجزي ولا سبب له لان الامر تصرف المالك في ملكه فيتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية
وليس في الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في
الرق هو المالية والملك وهو متجز بحيث ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم
زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من شخص
نقله الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقتل بل الاسقاط
ما بقي شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب
بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء
على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية وهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة
حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والى هذا اشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل
اذا لم يثبت للاعتاق عتق ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع ذلك
البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير مستحقا للعتق بسبب ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب
الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه
ازالة الملك الا الى احد وهو لا يحتمل الفسخ وهذا لي مثل ما اشار بقوله فمعتق البعض كمكاتب عند ابي حنيفة
الا في انه لا يرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية لمالية
ينبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا
للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وفيه المالكية والمملوكية
بالمالية لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالحق وان كان فيه دلالة على انه لا يملك شيئا من
الاحكام ملك المال

ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر
لدوام الحكم في عقود ذلك بالاطلاق للاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي
التسري مظنة ملك المتعة في النكاح ولهذا صح عند مالك قوله ولا يستلزم الرق مالكية النكاح والحقوق
والذمة لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح
الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص
والسرقة المستهلكة لان الحقوق والذمة حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بهما واما الاقرار
بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الاقرار ملكه ويرد المال
لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد
لا يصح شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين
القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت ورد المال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل
لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وان بقي المال اصلا والقطع تبع فاذا
بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان
اقراره بالقطع [illegible] لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره
ويستوفي القطع بعد استهلاكه [illegible] اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صلح بقطع في الفصول
كلها قوله وينافي بعض ان الرق مناف [illegible] العجز وانه ينافي كمال الاهلية الكرامات البشرية الثابتة
من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون
سائر الحيوانات واما الحل فلان استواء الحرائر والسراري والازواج والمحبة وتخصيص النفس والتوسعة
في تكثير النسل على وجه [illegible] الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز فوقها
واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الاهلية
الا لكون ضعف ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالبه الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب
جميعا فح يتعلق الدين بها فيستوفي من الرقبة والكسب جميعا بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود
في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن ولا [illegible] كالمدبر والمكاتب
اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان الدين مما لا تهمة به كالمهر والعقر اللازم لزومه بالدخول
الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى [illegible]
ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع [illegible]
ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفي من مالية الرقبة ولا من الكسب
لانهما حق المولى قوله وينتصف الحل لان نقصان العقوبة [illegible] الجناية في حق المنعم [illegible] النعم
وكمال الكرامة [illegible] ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حله العالية التي تنصف كالحد [illegible]
القطع في السرقة [illegible] ينتظم ملك النكاح في حق النساء فيتنصف ويكون عدة الامة حيضتين لان

الواحد

الوحدة لا تتجزأ فلا بد من التكامل اداتها ولذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق
تكون طلاق الامة ثنتين لانه لما لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء جعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب
الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق الزوج
حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء ولان المالك للطلاق هو الزوج فتعتبر حاله واحتج المصنف على كون المعتبر رق الزوجة بان
عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بمعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة
به محلا للنكاح [illegible] التصرف في الحل [illegible] ان الامة [illegible] محليته الطلاق في حقها اوسع وظاهر
ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على ما سبق فيفوت حل محلية الامة
بتنصيف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان
تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى يتصور طلاق واحد في شيء من المملوكية المتسعة بالسنين
الكثيرة بالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة التي
[illegible] الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون
المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية الحر
[illegible] اوسع من مالكية العبد فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجال ايضا للنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت
الحر قلنا الجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق لو اعتبرت مرة حيث ينقص عدد زوجات الرقيق
من الاربع الى ثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك
اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات ومثل الست التي هي نصف
اثنتي عشرة قوله ولما كان الرق [illegible] على منافاة الرق كمال الكرامات نقصان دية العبد
حتى لو قتل خطأ تجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند
تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية
لان الضمان يجب للمحل وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات
من الحسن والاخلاق ونحوهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله
النفسية لانها اصل والمالية تبع [illegible] النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية
انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية
ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة [illegible] احدى المالكيتين [illegible] الاخرى [illegible] فيتنصف
بالتنصيف واما العبد ففيه [illegible] له مالكية النكاح [illegible] على اذن المولى دفعا للضرر في ماله
الا نقصان في مالكيته العبد ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى يجب تنصيف ديته بل انما [illegible]

سقطة

نقصان لانها تستلزم ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فيلزم منه
نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في ادنى ما يستحق به
على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي ادنى ما تقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود
انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتقص في العبد هو احد شقي
مالكية المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمته الدية اكثر مما يقابله من خطر الحر اعني مالكية النكاح
ومالكية المال رقبة ويدا املك مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة لانه للانتفاع والتصرف هو المقصود
وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما اصل مستقل فنقصانا على التناصف مثلا لترك كلاهما
واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد
اذ لم يمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بدل الدية على ما ذكرتم فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق
وغيره كذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للعبد بكمالها
لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات
ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية
بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرق نقصان فيه نقصانا لا يمكن تقديره فقدره الشارع بالنصف
اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرق في ذلك اقل من النصف
والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان
في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات
ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصانا في عدد الزوجات لكنه لا
ينافي ان يوجبه امر آخر وهو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في العبد يقتضي ان يكون
كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما
يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما انتقص بدل اليد لان الجناية
في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية
الحر او زادت عليها تنتقص منها بشيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة
العبد بالحر وزيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية
فكذلك شبهتها وانما حصل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية و
لا تبلغ دية الحر باعتبار المالكية والكرامة ولا يكون الاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة
حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله وان الواجب في قتل العبد
ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد ولا نفسية
معصومة متقومة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية تابعة

بهما تابعة

القتل

بهما تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل
هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكذا الكفارة
يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لانه في ذلك كالقصاص يستحقه المولى والمال يجب للعبد
ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستحقه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق
لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه
بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة
الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص
ولا يتقيد الاذن الا بوقت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من
المولى كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك
لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وحيث ذكر
ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا
للمولى وحاصل الجواب ان المقصود من اصل التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه و
عدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا
تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه
عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للا
ستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان
يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بالدين فانما صح من جهة انه مالية العبد مملوكة له كالوارث
يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى
دفع الحرج اللازم من سلب الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء واداء طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد
وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا للمال ولا للرقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست
بمال بل لان الحيوان يستد بنافي الاهلية بدليل اليد كما في عتق الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولانه ليست غنيا بل للمال
كما في الشيء فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة
للمولى اجيب بان التصرف يقع للعبد فيكون حكمه له لانه لا يصلح حكما له لانه لم يبق اهلا للملك فيقع الملك له اي
للمولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اخص الناس به لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث
مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه ومن معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن
فك الحجر واسقاط الحق حتى ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره ثبت له الولاية من جهته فحكم
التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه
وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل

يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل الشراء واما قوله وفي غيره لا اذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل
في حال بقاء الاذن في مسائل مرض الموت وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما
قال في حال بقاء الاذن لانه في حال الابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكيل لا يثبت الا بالتوكيل والاذن يعم وانما قال مرض المولى
لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس
كالوكيل في مسئلة التي تذكر ما استوفى اذا اشترى شيئا فما حابى فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولا كذلك
الا ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة حتى جعل العبد في حكم المالك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى و
عامة مسائل المأذون حتى يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس
كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تحرير نفسه قوله وسوى الرق تعصم الدم بمعنى انه يحرم
التعرض له بالاتلاف وضمانه ولهذا يجب القصاص لان العصمة انما كانت موثمة الاسلام الاثم فبناء على تقرير التوقف بالايمان ومن
بالاسلام ومتوقعة موجب صح الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الاسلام
فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى القصاص على العصمتين والمالية لا تخل بهما لكان الا في القصاص
مبني عن المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك كله على ما مر قوله والرق موجب نقصا في
الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلاة فلا يملك القتال بدون اذن المولى واذا قاتل
باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ومن الخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب
من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وبطلان الولايات كلها عطف على التشبيه لما سبق من انه ينافي كمال الاهلية
الولاية للالتزام منه ان له ولاية ضعيفة كالابنة وذلك انه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان
العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار ودمائهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على
الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة
بمعنى انه من حيث انه يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد
اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق
الثبوت والسقوط ومثله كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس ذلك
من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيب الغنيمة ثبت الاذن
من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان استاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى
غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني
اذا كانت خطا وانا في العمد يجب القصاص ويكون مثل ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى ولي
جناية في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير العبد والوارثة اذا كانت
القتل تكون رقبة العبد بمنزله الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابله ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع
البضع اجيب بانه لا يصلح

اذا لتف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء
فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في جناية الخطاء لانه الثابت بالنص
وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة ففي اربعة الطرق باختيار المولى الفداء فقد عاد الامر الى الاصل
ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اجنبيا والمولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى
لان الاصل في الجناية ان يصير الجاني الى الجاني كما في العمد وقد عدل عنه ذلك في الخطاء من الحر لتحقق المرافقة فصار اختيار
الفداء بمعنى الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق الى صاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما
احد العوارض لانهما من عدم صورة وحكما ومما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاهلية للاداء لعدم اخلالهما بالذمة والعقل وقدرة
البدن لانه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على
خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى
لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس قلما يوجد فلم يسقط الا وجوب اداءه و
لزم القضاء وقد سبق ذكره في بحث الوقت قوله ومنها المرض بعدما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا
الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اوله لانه يحصل
بضعف القوى ويترادف الالام قوله وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله قوله منظرا وليعلم كلامهما في
قوله جوز ما لا ان الاول يعلل للتحويل الوصية والثاني بالتعليل وبيان ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك منظرا له بقدر الثلث
استحسانا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة اصل فقوله منظرا له علة للتجويز وقوله استحسانا اي استيثارا من
نفسه على الورثة بالقليل علة لتسهيل التحويل بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة الايثار للاجنبي على الاقارب
باعتبار صفته له اصل في باب الايثار علة لتسهيل الخلاص بالقليل قوله بان يبيع بعض الورثة من اجل الورثة عينا
من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية ما له
بخياله الا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما يهم
وعندهما يجوز لانه الا ابطال لثلث المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي
الا بقدر الثلث قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة بيان لما هو حاصل رواية كل الروايات
متفقة على انه لا يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم
انما يتعلق بالمعنى دون المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال اخر بخلاف
الورثة فان حقهم يتعلق فيما يهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يأخذ شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولان باخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا اقضى المريض دين بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون في حصته
ان المريض ممنوع عن ايثار البعض لتضاد دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما يهم قوله ومنها الموت
هو آخر العوارض السماوية متصل بوصفه وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل
هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية

او اخروية والمثوبة اما تكلفات وحكمها السقوط لا في حق الاثم او عذرها وسواء اما ان يكون مشروعا لحاجة لغيره
او الاولاد اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وكلها الشق
لان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او التكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه من الحقوق
ان يبقى ما يقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه
المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي ومنها حمد ما فصله في
الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق
يرجى زواله بخلاف الموت ولان الدين في توجه المطالبة ويتخيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل
تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تتقوى به لانه الاصيل ومثله
لتوجه المطالبة واذا لم تكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة
ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا
وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة
الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المكفول عنه حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة
رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه
فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة التي هي ساقطة
منا ضعيف الحجة بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه
على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم ولا افتقار الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا
ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محلا للاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان
ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوات المحل فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في حق
من عليه دون من له قوله حتى يثبت منها اي من التركة حقوق الميت كمؤنة تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم
تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما قدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر
والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك فان في مثله صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته
اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في حق المكاتب
الى الرق ثم الحق ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى الحرية مع الصيرورة منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه
اثر الحيوة بحريته واولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فبقاء الكتابة بعد موت المكاتب كما بقي بعد موت المولى
بل بالطريق الاولى قوله اما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها
في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بل ذي ... ان عقد الكتابة لا يحتمل بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة
اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ومن هنا يحدث وهو ان حرية المكاتب للميت الا ان يستند الى زمان فان حكم
ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما قبل الموت والا فعلى الكل ان حصول الحرية مستند الى آخر
اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب ويثبت حق
الحرية

لا لانه لا يحصل الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فيتلاقى
المالكية والمملوكية ويتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد
الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حريته لا ولاده وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرطا له لكن يثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب
لما يثبت شرطا لملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب
حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت للارث اي ولانه يبقى ما يقضي به حاجة الميت يثبت الارث
بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فيفوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له
من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض
الموت يحجر عن التصرفات التي يبطل تلك الخلافة ولكن ذلك اذا ثبت الخلافة بسبب لا اصل بان قال اوصيت لفلان
بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت
استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات حق الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا
لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك و
هو غير صحيح فلا بد من ان يعتبر السبب حال بقاء الملك ويثبت الحكم على سبيل التأخير وهذا تبين ان التعليق
بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة ... بخلاف
اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت ثبت الخلافة
الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له
ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم ... وتفرق في ذلك الوصية
والعبد فانها وان كانت استخلافا لانه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط
التقوم اي العبد بل لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والفتح تبع
لم يوجد في العبد ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استوطئت واستولدت
صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وبالاعتاق في
المرض لكن نصيبهما قوله واما القصاص لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فانه الجناية وقعت
على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحياته فثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا
من الميت ما يحصل التلف بنفس الميت وقد كان الانتفاع بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص
حقا له قلنا نعم لانه خرج عن ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه
على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد
في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت
المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس
ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير فلا ان يجب

حتى لا تثبت بعض الغرماء خصما من الميت يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص من مجلس القاتل
ثم حضر الغائب تكلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل
منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس التسبب في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا فانه كذلك
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لفوت غرض صلح جعل لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو
والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الفرقة وصار الواجب كانه هو
المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة

قوله واما العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن
المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان تكون من غيره عليه
كالاكراه فهي الاول اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه ان يعلم فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو
المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور وانقسامه فيما يتعلق بهذا المقام
جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو دون الاول وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول
جهل الكافر بالله تعالى وصفاته وبنبوة محمد صلى الله عليه فانه مكابرة اي ترفع عن الانقياد للحق
واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر انكر
نور الحق وانما يكون جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا
لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف
الحق فيكون مكابرة وعنادا كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل منهم
عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول

قوله وهو ما اي امثال الكفار كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها
واخذ العشر منها واكل الخنزير

قوله ميحق فاذفه اي قاذف المسلم الذي دخل في نكاح المحارم حال الكفر ومثل التزويج
على ثبوت الاحصان وقوله وحد قاذفه تنبيه على صحة النكاح لانه لا يثبت الاحصان الا بالنكاح الصحيح قطعا على قوله فيحد
قاذفه بناء على ما قبله وكل ذلك قوله ولا تسمع اي نكاح المحارم لرفع احد الزوجين الى القاضي لان الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الزوج الثلاثة متوقفة على ثبوت الاحصان كان في تاخرها
عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع
في ذلك التعقيد اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد مثل الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان ديانتهم تعتبر
دافعة للتعرض والخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا كالكتابية والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون
وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحل تعرضهم لكن لا يثبت الايجاب على متلف الخمر والخنزير
اللذين هما مالهم على ناكح المحارم والحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس انما يثبت بالعصمة ومع
الخلط عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك

قوله واكثرهم الهوى وهو الذي نهاه عنه ونهوا النفس عن الهوى

قوله فانه دين بانه الكافر يعني ما يكون محتجا به من الاسلام لا يكون صحيحا كالاخلاف ما ادعى في الصلاة
والسلام

سواء
لحرمة الزنا وحرمة لحم الخنزير يعفى عنه

قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم
ورد به شرعهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا داخل كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا عندنا
في كتابهم لكنه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في
الشريعة ما دام كتابه فيستثنى منهم لانه اعتقد واحد وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما اعتقد واحد جواز
السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الى ما هو المعتقد الشايع الذي يعمهم شرعا
في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت للارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في
شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة للديانة الا في
حكم اذا لم يعتمد على شرع

قوله والا لكان ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على المجوسي خلف بنتين احداهما زوجته
ولا يلزم ان من ليس في نكاح المحارم كمن يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمحرم لزوج المحرم حتى
سواء حل ما بانه لان الغرض بالجهة غير القدام منه فيكون بعقد به بخلاف نظر الزوج بالنفقة فانه يا القدام فان على شيء ان
سواء حق البنت الغير المنكوحة ديانتها واعتقادها الا انها مختص به ولا يثبت في زيادة الميراث لانه عمله نكاح الزوج
في النفقة احتسب بانه لا يصح نواح الزوج لانه اللزوم منه الى ان تحسب نكاح الحرم كالاول البنت الغير المنكوحة

قوله وعنادا
يعني ان الجاهل في نفسه الى قدر الكفر والحاجة داخله مكان الخلق الى الفيامة

قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة
بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالق الشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر
وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن مثل الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب
والسنة والعقل اوانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى يأول القرآن اي يحمله من ظواهره الى الادلة على نقيض معتقده
ويحمله على وفق معتقده لانه يكذبه وان ظهر مثل الكافر في صار فخر الاسلام انه متأول بالقرآن اي متمسك به صار قياسه
الى ما يوافق اعتقاده وانما الوقف منا الحجة والالزام لانه مسلم ملتزم الاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد
عليه السلام

قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد كشبهة طارئة فان كان له منعة قبل سقطت
ولاية الالزام للنقوده حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن استرد منه ما كان في
يده لانه لا يملكه والمراد انه يسقط وجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون اداء في الحكم لا انه يسقط الحد التي هو من الله طلب
عنهم فانه حيث في الحكم التسقوط بخلاف الاثم فان المنعة ان ظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا دفع
من تبليغ الحجة والزام الحكم يؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان
البغي معصية ومنكر على الحكم فوجوده لكن بالقتال وهذا يحب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانه انما يجب بطريق
الدفع

قوله ولم يحرم الميراث يعني اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان
محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه اذا كان مما يتعلق به القتل العادي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث
بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بنا على تأويله وتمسكه بما عرض له من الشبهة ولانا منعنا عنه لمكان
المنعة وكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الآثم بمنزلة الجهاد لانضمام المنعة والقطاع ولاية الالزام
الى التأويل الفاسد بمنزلة الصحيح في حق الاثبات كما في حق الضمان وعلى هذا في قول الوارث كنت على الحق وانا

ولا فيحرم التناول قوله ولما كان اختلاف الدار واجبا بمعنى ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان

بالاتلاف يبتنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فيحل لا تملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكته

البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الدار بانعدام

وجود المنعة موجب لما اختلاف الدار من وجه سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا

العصمة من وجه بمنزلة العصمة لكل ملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار من وجه بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك

والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فعكس القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في عصبة عبد المستقيم

فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكناهم لم يجب رده بعينه والمكان بالضمان انما يعم استقاط

لا ابتدائه قوله والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب بدل ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين او اصوله وهو الخامسة اولا

وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح

عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة الغريب الشاذ

يكون كذا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب انما يكون لكون مخالفته انما لا يكون كذلك اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا

في ضمن من الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة ولا يبعد ان يقال من تقييد

الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة عن مخالفة الكتاب

الذي الحل متروك التسمية عمدا عند ذلك تمسكا بقوله عليه السلام فيه اسم الملة حلالا وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن

ذاكر تعالى للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد

ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في

الاجتهاد لان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل

ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق

فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لجميع البينة

التي هي الشهادة للخصم في رجلين ورجل وامرأتين ومن الاتيان ثبوت نوع آخر والسنة هي شهادة الواحد

مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما ذهب اليه الشافعي

في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه ظهر لوث اي علامة

تغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على قاتله ان كان في صورة الخطأ

واما في صورة العمد فقول الجديد انه يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد

تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد بخيبر الحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى

آخر الحديث وظهر ان كلام المصنف في تقرير الدليلين ليس على ما ينبغي وانه لا حاجة لتخصيص الشافعي ومخالفة

الاجماع القول بجواز بيع امهات الاولاد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات

الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية تبقى وانتفاعها بالولادة فيتمسكون بان الآثار والدلائل

على منع بيعهن قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله لكن صح الظهار او رد مسلس

اولهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول لا مثال لان فيهما مخالفة للاجماع

فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم تقض الظهر بناء اي بنى على عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى

وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم لم يكن لا يجب قضاؤها ومثل هذا مخالف للاجماع قوله واذا عفا احد

الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان مثل هذا جهل

في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لاثنين كان لكل منهما التفرد

بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل لا لان الظاهر ان مثل هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل من جهل

في موضع الاشتباه لانه ظن وجوب القصاص وما التبس في ظاهر ترى والقياس الظاهر عدم نفاذ التصرف في

حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد قوله اذ هذه الكفارة بمعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة

لترجح جانب العقوبة فيها وشبه اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث

اعني قوله افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله فلا يلزمه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف يجب الكفارة

ان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم

بالحجامة وان كان قول من ذهب اليه الاوزاعي لانه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته

او والده ظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لا اختلاط او حق الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك

الاصل ملك الجزء او حلال له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فظن

الحل مسقط للحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا لان شبهة المحل وهي

الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية ابنه فانه يسقط

الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية

الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه سبه فود اشتبه جهل فلا يسقط الحد قوله واما جهل مسلم في دار الحرب اسلم

في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام مجهلة بالاحكام من الصلوة والصوم ونحوها لم يكون عذرا في الترك حتى

لا يجب بعد المهاجرة قضاء ما فات في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في

محله قوله فانه الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي في شأن التسيير انها نزلت حين نقل القبلة

الى الكعبة فقيل لو كنت من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر ان بعض الصحابة كانوا

في سفر وشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا

اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا

وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله و

البكر اي جهل البكر بالنكاح حتى اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفؤ

او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفؤ بمهر المثل

لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفؤ او بغبن فاحش لم يصح النكاح

اصلا انما صححت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد سلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها

الفسخ.

ومثله اورده في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي
على الكل ويفترض القوم ان جهل الكل بالحيا وليس يعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم التمادي
من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض
بان الكل قبل البلوغ لم يكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء ثمة اي في
فسخ الكل بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ الكل الالزام على الغير وهو تمام النظر
من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما قبل الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر
وفسخ المعتقة يثبت بعد الخيار لانه لدفع زيادة الملك والاسبيل اليه الا بالدفع اصل الملك ولا
يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان الحرارة لما كان حقا مشتركا كان الدفع زيادة عليها والزوج يثبت
زيادة في حق علمها الاستنفار حق مشترك فلذلك جعلنا الدفع في حق الحرارة قصدا وابطال الكمال ضمنا في
حق الزوج زيادة الملك اصلا او استفاره ضمنا قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي
حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور
الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى
شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والنوم اي ما يتخذ من الطبيعة
فتصرف فيه ويحيله الى مشابهة الشيء فتصير حرارة وبين لا طبائعها والاذى ما يكون فيه كيفية خارجة
لا عن البهائم تسفل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي تحرم
قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليل وصيام الايام
واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب
ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخ يحل شرب
القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صح بل لكنا نعامل رادي عن ابي حنيفة ان الكل
اذا كان عالما بفعل الطبخ فاكله صح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد
ان قوله تعالى وانتم سكارى متعلق بالخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة السكر بل
هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران
ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مؤداة بالصحو وكف النفس عن الصلوة
المؤداة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل الذي كان فعل الطلب متعلقه نحو غير محلي الصيد
نعم جعله حالا عن فعله اوفوا لكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند
كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة في حالة السكر مع كونهم مخاطبين اي مكلفين بل لو كان السكر مما لا يكون السكر منافيا لتعلق
الخطاب ووجوب الايتمار فالسكر بالشراب المحرم او المثلث الا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل

والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار و
تزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذكر ان
مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا او بالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب
بسبب هو معصية فجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء
ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اي السكران صح نظرا الى جانب
الايمان ولو ارتد لا يصح ولا يعتد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يتحقق الا بالقصد الى ما يدل
عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد ومن حالة الصحو ومن كان كذلك صح اسلامه ولا يثبت
ارتداده قوله ان السكر لا يحتمل الرجوع اذا السكران لا يستقيم على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على
المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حال
السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاول فلعدم الاحتمال الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما
في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار ومما قلت
السكر موجب الحد فاعلم انه السكران في معنى افراده بالشرب ثم يتوقف وجوب الحد على اقامته في الصحو وقلت
السكر فقد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد
على اقامة البينة اولا قرارها بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا مشترطا لاقامة الحد الصحو قوله وزاد
ابو حنيفة رحمه الله تعالى اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض
من السماء اذ لو ميز فقد السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد فالاحكام
فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل
نسبه فخر الاسلام بالليب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فيتم بعضهم وقالوا انه يشمل المجاز الا انه اراد
بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع النصوص الشرعية لاحكامها واراد من وضع اللفظ ما هو اعم
من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية ومن المعنى ما قال ان
الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية للاحكام
والمصنف افصح المقصود وفسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية
لانها صيغ والفاظ موضوعة للاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله والشرط كونه بعني اي يجب
ان تكون المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار
الشرط فانه لا يمنع الغير ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا
اختيار المباشرة والرضاء بها بمعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم
ولا يرضاه ولا اختيار هو القصد الى الشيء واراده والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا اختار ذلك
ولا يرضاه ومن هنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله ويجري

التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان ايجاب حكم شرعي فانشاء
والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ
اولا والاول اما ان يتواضعا المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير
الثلاث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء
واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي
احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق
الذهن اليه قوله لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه انما يخرج عن الملك لا على التراضي
كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله فان نقضه احد العاقدين
على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على
اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقيد ابو حنيفة
مدة الاختيار بما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي قوله عملا بالعقد يعني ان
الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يتم المعارض لانه انما شرع للملك والحق مع ان ظاهر حاله باعتبار
العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما الاصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما
شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما
انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان
المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا
لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما لا يدعي علم المدعى فالعقد باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين ومبنى ما خوذ من صورة الاتفاق على
انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة عدل الى الاعراض وعندهما على البناء وههنا بحث ومن الحقائق لا اسلم
في التسعة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور
واما على تقدير اعتبارهما في الاعراض المتفق فالاقسام على ما سيوفيه كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون
لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فاما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما
واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا
فلا يخلو احد المتعاقدين ان يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله واما
اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه فيصير تسعة وعلى كل من التقادير التسعة
يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب
التسعة في الثمانية والاختيار في الكل ان عند ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وعندهما بان العادة جارية بتحسين

المواضعة

المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما
اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا
بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والاول اي البناء وثمة يفترقا اذا وقعت المواضعة في قدر
الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه
وقد كان يعتبر المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء
ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق
ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانهما لو اعتبرا
لزم فساد العقد لتوقف الفساد على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو
قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون
الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المعقود قد يحتاج في اصل
العقد ووصفه صحته وانما يلزم لان الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا
بفساد العقد لزم ابطال الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم
الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد
ثبت انه يجب ترجيح الاصل فيتعين الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما يحصلان بان يكون الآخر التسمية وعن
يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد لكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما
اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم
فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او عرضا ولم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة
فقد مر على اصله من اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد عما سمياه من البدل
الى تسمية البدل واما انهما فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في
قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاول دون الثانية لان لا يعمل بالانف تسميته
واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار
وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان يتعلق بالالف الموجود
لا الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذكر انه قال الا انشاء
فاما ان يحتمل النقض اولا لكن المعطوف والمعطوف عليه جميعا من اقسام ما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول وههنا
وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا او قوله
وكله صحيح اي على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فحيث ان يكون اثبات صحة الثلاثة
التي جدهن جد وهزلهن جد صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فان صحة الكل وحاصله ان
الهزل لا يمنع انعقاد السبب وثبوت السبب يوجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في كل منه الاسباب
بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف ليس بعده بسبب منعقد ولا استند الى وقت الايجاب كالبيع

بهام

الثنا على ح

لا الف

لان البيع في صورة البناء ح

بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان تكلما في العقد بالفين ويكون
المهر الفا فان اتفقا على انهما قد اعرضا عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على
بناء النكاح على المواضعة فاللازم الالف الذي اتفقا عليه وهو ظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان
وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا لا ينعقد البيع بنفسه
اوجبه الله ودون ذكره فيترجح البيع بالقدر يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح القدر بخلاف البدل في النكاح فانه
انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء
يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان تكلما في العقد بمائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء
على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل
ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وبخلاف البيع فانه فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان
المسمى عملا بالهزل لا يعتبر المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما
يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين
مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن
دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب
المال اما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما
لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم
على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام
بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم ومن اصحابنا من قال وعند ابي حنيفة
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تختار المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا الاصلين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على
مذهبيهما ومن اصحابنا من قال في مسئلتنا على كلا الاصلين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه لكنه يؤثر في المال حتى لا يثبت
بالهزل قلت ان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بمعنى الشرط لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر
فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت
وان لم يذكر بل هو في حق المقصد والتناسب لا المال وهي لا تنافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة

رحمه الله

البيع

رحمه الله يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا يمكن العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف
والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق لصحة البناء ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة
طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينتهض
بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم
الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعد ذلك يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكذا الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي الابراء عن الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع و
النكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا
او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق
الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك فيدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق
والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا ومن الخلاف انشاء الطلاق والعتاق
ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي التبادل بالردة فانه بنفس الهزل الاعتقاد
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب الآية
في مقام جواب ... ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله يجعل
لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه
فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون
كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة
الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة الخفة
والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر
ونحو ذلك قوله لان البذر في اصله مشروع اي التبذير في المال على وجه الاسراف والمجاوزة عن الحد والمراد باصل
البذر نفس تبذير المال قوله واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف
الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها
القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان
آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب
الظاهر للرشد وهو البلوغ الى سن الجد ... فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع
من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال اذا بلغ خمسا وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يؤنس ... عملا

ظاهر الآية فقال لا تدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم نقل الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا
في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان في الحجر نظرا له
النظر دون العقوبة والحر السفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة انه
مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والحجر عليه في
الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يحتاج الى النظر فيحجر الثاني القياس على منع
المال فانه انما منع عنه لبقاء ملكه ولا اولوية للاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات
ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته لتكون
وسيلة الى تحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نوع من الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر
عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لمؤونة الناس ووبالا لوجوب النفقة عليه
من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا كما حكاه ما المصنف فانه وان كان جنايته و
احتيالا في الاصول المعهود لكنه سفه من جهة ان من الاملاك فلسا فقد اعتق جارية بالف دينار وقوله
دخل في سوق النخاسين لفظه في زلالة والمقابلة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير
والطرق ان يمشي امام الرجل وقيل طرقا طرقا وذلك عادة الكبار والنخمة وسادة صغيرة و المثنون
شعرات طوال تحت حنك البعير بعيرته عن اللحية وفي قوله عرف مثونه ايهام الى مثون الحيل والتزوير
او العلوم التي من جملتها الفقه التي هو من سبيل الحكم وكذا في قوله يثبت عثنونه لاحتمال عود الضمير
الى البائع والمشتري ولما كان منا مظنة الاعتراض بانه اوجب الحجر للانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره
اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في اشتراء الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاخراج الابريسم
من الغليان وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر
لدفع الضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب
نقصانا فيه بل على علمه بعواقبه وتركه للواجب ولهذا ما ابطل حقوق الشرع وتجيبس في هو
العباد وصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال وتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول
ان عليه فعله بموجب العقد لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قصر في حقوق الشرع مجانة وسفها لا يحتمل الحجر
وضيع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له دينه حال لا واجب كالعفو عن القصاص بل هو مما لا يجب
فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من جنونه اجل فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة
اجيب بان في حجر السفيه الحاق ضرر اشد وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني
انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه
بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة

وجاز ان تحصل

تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعويض وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم
ان الحكم معقول وان الحجر نظرا لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق
للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع
الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ذلك الجواب عن الوجوه الآخر من مسائل
الى الحنيفة فاذهب اليه ابو يوسف ومحمد قوله ثم اذا كان الحجر يعني انحجار السفيه عندهما لما كان بطريق
النظر له وهو مما يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الحاقه به انظر له والسفه لما في الاستبداد
يحول كالمرض حتى ينفذ بسبب الثلث منه وفي ملك التصرف بالشراء والقبض يحول كالعبد حتى يعتق الابن في لزوم الثمن
او القيمة وفي حال المحجور في هذه الصور يحول كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون
سعاية العبد للمحجور نظرا له قلت احسن بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شئ لم يجب لسلم
له شئ وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع قوله ومثل الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن
التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذكر انه يخاف
زوال قابلية المال المصرف الى الديون او ممتنع المديون عن الصرف فالاول الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد
بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر نظرا للسفيه وعند
ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر بإهدار عبارته فلا بد في
ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي الحجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا
بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن
صرف المال الى الديون يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه
ركبته الديون فباع رسول الله ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه
وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه
ولما كان مثل الحجر في امر خارج قال فرقلة اضاف حجر قوله التلجئة هي المواضعة التي تكون في اصل التصرف
او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا بلفظ
لا عينا وهو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى
الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن لجاهك من صيانة ملكي تقول الجأت ظهري الى فلان والجأت ظهري الى كذا وقيل معناه
انا ملجأ مضطر الى ما باشرته من البيع فكذلك وليست بتفاصيل حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الاضرار بالغرماء
يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسبه بعد فينفذ تصرفه فيه كما قال قوله ومنها السفر
وهو خروج من بيت فان قلت الخروج مما لا مدة له قلت المراد انه خروج من يجاوز ابيات الوطن على قصد
مسير مدة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلاة يعني في التخفيف
الحاصل بالسفر في الصلاة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاتمام مشروعا وعندنا ... في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك بالاحاديث اوجه الاول ... كما روي عن عائشة رضي الله عنها

وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر
بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع لان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان
حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يلام تاركه شرعا وهو صادق على الركعتين الاخريين من ظهر المسافر
مثلا والخصم انما يقول ان الركعتين انما يكونان قضاء اذا نوى الاتمام وح لا نسلم انه لا يأثم تاركهما الثالث ان النبي عم
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير
الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة
في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان
المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم ينسخه قبل الفجر والعياذ لا يحل له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر
في المرض حالا ما فيحصل له فلما لم يظهر قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر حيث لا مرض فيه له بخلاف المسافر
فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قبل موهم ان مثل قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم
بل كذلك ذكر فخر الاسلام قد ذكرناه حكم المسافر وافترق حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان الوقت اما ان يكون
قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان الوقت مرضا يجوز الافطار وان كان السفر
لم يحل له لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار لا يبيح الصوم والشروع فيه فان مضى عليه
فذاك والا فاما ان طرأ العذر بعد الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر مرضا جاز الافطار وان كان السفر لم يجز
لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يحل الافطار اصلا لكن لو افطر ثم مرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان
المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري لا يجب الصوم مع ابانة لكنه بسبب مبيح في الجملة فان
قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يورث لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب
من غير اقتران شبهة قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص
بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر موجبا لها زجرا كالسكر يجعل موجبا لرخص المتعلقة
بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون
المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فيما عدا هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون
الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد
والاباق مثلا لا نفس السفر فالمعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد يكون
السفر بدون المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه
من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان
السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة
النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والاباحة اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل
اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى ومن هذا بخلاف السكر فانه حل شرب المسكر
وهو حرام وعن الثاني بان لا اثم وعليه لا ينفي نفس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي غير باغ في الاكل
وتكون

وتكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي في حال كونه غير باغ ولا عاد يجب ان يعتبر البغي والعدو في الاكل الذي
لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل عن الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره
ولا متجاوز في ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد
الجوعة قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله
وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر
مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن
للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت
جناية وقصور ولذلك لا اعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة قوله وصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما
هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تجب بمقابلة مال كالضمان ووجبت على الفعل
دون المحل فوجب على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل ولذا يتعدد بتعدد المحل
وقد حسن ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل
فيما هو صلة لا تقابل مالا قوله اذا انفك الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح
وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فصلح سببا لجزاء قاصر قوله يقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد
ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان لا اعتبار للكلام بدون القصد الصحيح وهو لا يوجد في
المخطي كالنائم وجوابه ما ذكر في الكتاب وفي قوله لا يقام مقام التيقظ والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل
قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام
الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب
الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في
النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى عبارة عن احساس بحيث يفضي اثره الى الظاهر وظهور البشاشة
في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة
شيء مقامهما بل يدور الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا يقام التيقظ تسامح لان المعتبر هو اقامة
البلوغ مقام القصد لا مقام التيقظ فان تيقظ النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اقامته في اهلية الاحكام
واعتبار الكلام هو العقل عن القصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة التيقظ وكأنه عبر
بالتيقظ عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند
خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم من غير حرج وكذا عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد
تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبنى على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه بعت من فلان منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو
كبيع المكره يفسد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن لكون

من العوارض المكتسبة الخطأ

بحث الاكراه

فاسد عندنا فيه لعدم الرضى حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو
الذي يكون من غير المكلف فهو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون
معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر
وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم
بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا
بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل
من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب والخطاب
بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب
حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما
اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام او الرخصة ويأثم في الفرض والمباح
وكل من الاجر والاثم انما يكون بتعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لم يأثم
ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر على الاتمام وبهذا يسقط الاعتراض بانه
ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو ترك يأثم فهو معنى الفرض وقال
الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار
واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار والاتلاف بينهما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار
بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي
الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له ويحتمل ان يراد ما هو ايسر على الفاعل بالنسبة الى
ويحذره لكونه اكره به قوله واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه ان كان
يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على
الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا
شرعا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان
صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار دافعا نسبة الحكم الى الفاعل لا
اضافة الحكم الى المكره وهو عذر لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان لا يدفع عنه الضرر بدون رضاه
ولا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل المكره كالاكراه على اتلاف
مال الغير ينسب اليه وان لم يمكن يبطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام
على الفعل كما اذا اكره على القتل والزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني
قوله وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء نطلق وقع الطلاق
لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء
لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال بدنه لا طاقة له
به

كما اذا العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا وان قيل ...

صاحب المصابيح

وكان المخوف

وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف به فلا يخفى فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا الحبس
واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رضي الله عنه واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض
اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال
فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل كالاكل كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه
المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ان يكون التخويف
بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد
التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك
يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما نقل من كلام الرسول كلام المرسل
فهو مجاز العبرة بالتبليغ وسوقه ليكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم
بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم
بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده
فاذا اكره غيره يجعل فاعلا للاعتبار الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير
فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة قوله فلا يثبت بالاكراه وهو يفسد الاختيار الا بالدليل يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا في كل من الهزل وخيار الشرط ينتفي
الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه
فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فاشتراط كمال النفاذ في الاكراه اولى فهو بالقبول احق
والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف بان هنا امورا اربعة اختيار السبب والحكم والرضى بهما في الهزل يوجد اختيار السبب
والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما فيتحقق
كل من الهزل والاكراه موجبا اثنين من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى
بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لتوهم غاية وضوحه فتطرق الاعتراض وعلى ما ذكرنا
يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود
والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والوصف فلا يكون دون الاكراه وفساد
الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد يحوله الصحيح فما لا يحتمل الفسخ لا ينافذ العتق نفذ والا يتوقف الحكم قوله اذا
اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت وكانت مدخولة
ومدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه متوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا
طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه
ان يتصل بهما بان اكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت

بلا مال

المال طائعة

وقوع الطلاق

بإزاء ما سلم لهما من البينونة وأما إذا اتفقا على الهزل بأصل المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع
على التزام المرأة المال والرضا به فإن التزمته وقع الطلاق ولزم المال وإلا فلا طلاق وكذا إن... وعند
أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع الطلاق ويلزم المال عند عدم الاتفاق على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله
أنه في الحقيقة خيار الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا عنده كخيار الشرط
في جانب الزوجة فإنه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم
أعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فإن وجد ثبت وإلا فلا وإنما قال في جانبها لأن الخلع
من جانب الزوج يمين فلا يعمل خيار الشرط ووجه قولهما أن الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب
فيصح الإيجاب لوجود الرضا في السبب وتحقيقه أن ما لا يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع
بالمنجز كشرط الخيار إلا أنه في المنجز ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنجز فلا يؤثر في الآخر
وهو لزوم المال إلا أنه تابع فيصح الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالإكراه يؤثر في المال بالمنجز ح
دون الطلاق لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالإيجاب كما في الثمن في البيع فلا بد لوجوبه من الإيجاب كثبوت
الثمن والإكراه داخل على السبب يمنع الإيجاب في البيع وكذا في الخلع والإكراه داخل على الحكم لا عنده في البيع
لكن يمنع اللزوم ومنها لا يمنع اللزوم لأن الطلاق مقصود والمال تابع بحيث لم يمنع لزوم المتبوع
لم يمنع لزوم التابع لأن حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبدا قوله وإن كانت أي الأقوال مما ينفسخ
ويتوقف على الرضا يتعلق بأصلها أما الانعقاد فلصدورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلأن
الرضا شرط النفاذ ولو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المفسد ثم الإكراه
الملجئ وكذا الإكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لأن الرضا ينتفي في النوعين فينتفي
النفاذ والنظر في حد الإكراه من الضرب أو الحبس مفوض إلى رأي الحاكم قوله وكذا أي مثل التصرفات
التي لا تنفسخ الإقرار بكل من التصرفات وغيرها في أنها تبطل بالإكراه الملجئ وغير الملجئ لأن
الإقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وإنما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود
المخبر به فإذا اقترن بالإكراه دل على عدم الرضا وهو دليل على الكذب أي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق
فإن قيل الإكراه يعارضه أن الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المقصود من الكلام فلا
دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة إنما تمنع العمل لولا الدليل فغاية ما في الباب أنه لا يبقى رجحان
جانب الصدق أو الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك قوله والأفعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل ومنها ما يحتمل فالأول يقتصر على الفاعل وذكر مثل الأكل والشرب حتى لا ينسب إلى الحامل شيء من أحكامها
المتعلقة بها من حيث إنها أكل أو شرب كما إذا أكره صائم صائما على الإفطار فإنه يبطل صوم الفاعل لا الحامل
وأما ما يتعلق بذلك من حيث إنه إتلاف كما إذا أكره على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في أن الضمان
على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو أكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو أتلف الجارية ينبغي أن
يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لأنه إما أن يلزم من

جعله آلة تبدل محل الجناية أو لا أما القسم الأول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل إذ لو نسب
إلى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لأن تبدل محل الجناية يستلزم مخالفة
الحامل لأنه إنما حمله بالإكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الإكراه لأنه عبارة
عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فإذا فعل
غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وأورد لذلك مثالين لأن تبدل محل الجناية قد لا يستلزم تبدل
ذات الفعل وقد يستلزمه فالأول كما إذا أكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لأن الحامل
إنما أكرهه على الجناية على إحرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على إحرام الحامل لا على إحرام
الفاعل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الإكراه فإن قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي أن يكون
في حق الإثم فقط دون الجزاء إذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل
ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل وأما الكفارة الواجبة على
الحامل فإنما هي مترتبة على قتل الصيد بإكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه أو الإشارة إليه وتحقيق
ذلك أن موجب الكفارة هو الجناية على الإحرام وكل من الفاعل والحامل جان على إحرام نفسه أما الفاعل
فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فبإكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل حتى
ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبدل محل الجناية مستلزما لتبدل ذات الفعل كما إذا أكره
الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبدل
في محل التسليم بأن يصير مغصوبا لأن التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا أما إذا نسب التسليم إلى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى أن المشتري يملك
المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلو قلنا ذلك قلنا إن الفعل في المثالين الذي يكون
ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة إذ لا يصح أن يكون الشخص آلة للغير في القتل من حيث إنه جناية ولا في التسليم من
حيث إنه إتمام للعقد لأنه لا يقدر أحد على الجناية على إحرام الغير ولا على تمليك مال الغير وإتمام تصرفه وما ذكره
فخر الإسلام من أنه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه أنه وإن لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الإكراه والجواب
أن المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة أنه يحتمل ذلك في نفسه مع قطع النظر إلى صورته والأخذ في أن الفاعل في القتل
والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وإنما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وإتمام التصرف
وهو أمر زائد على نفس الفعل قوله والإعتاق وإن كان لا يحتمل ذلك بمعنى أن من التصرفات ما يتضمن معنيين
نسبة أحدهما إلى الغير وكون الفاعل آلة والإمكان ذلك في الآخر كما إذا أكره الغير على إعتاق عبده فالإعتاق
من حيث إنه قول وتكلم بالصيغة ينسب إلى الفاعل إذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن
المالك ومن حيث إنه إتلاف للمال ينسب إلى الحامل ويجعل الفاعل آلة إذ الإتلاف يحتمل ذلك بخلاف الأقوال فيجب الضمان
على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لأنه بالإعتاق وهو مقتصر على الفاعل والإعتاق يستتبع
الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم الحق أن المراد بهذا الكلام في غير

هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية
كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ
فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على ان يرمي صيدا فاصاب
انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه
قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان
القصاص انما يجب بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة بقضية الطبع
فيصلح آلة للاختيار للحامل كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا
يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل
بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة
واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وحكمه هو المعول عليه كما
في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مردود فيما لا يحتمل كون
الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في
الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات انواع هذا تقسيم للافعال المكره عليها في انها بم يتعلق
والى من ينسب وهذا بيان لحكم الاقدام على الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار
في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا
فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط اولا ولكل من هذه
الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله والزنى يعني زنى الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فمتمكنة من
الزنى فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمته بنفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات الكل
من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك القطع
ولو فعل كان آثما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف
الغير لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة
لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنى قتل اما من جهة انه من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه
لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة
مزوجة وان كان ينسب الى الزاني وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله
والاكراه الملجي يبيحها اي يبيح الحرمات حرمة تحتمل السقوط الا انه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار

وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع
المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما
كما في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر
بالاكراه غير ملجي لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط
بمعنى انه لا يحل تعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون
ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط
حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط حالا وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة
مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط
اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل
السقوط اذ ان حرمة ترك الصلوة مما هو مثل للوجوب مؤبدة لا يسقط حالا لكن الصلوة من حقوق الله تعالى محتمل
للسقوط في الجملة بالاعذار كالصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت
المرأة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنى حق الله تعالى فيرخص
للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وقد تكون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط
حالا فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم الحق ان قوله
وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان الحقوق نفس الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر
وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة
الزنى على ما هو حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنى حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل
الرخصة قوله ولي سواي اي الرجل الحكم على الزنى اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه
كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا
حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فلا يقام عليه دفعا لتلك الاضطرار
للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد
عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فان اتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب ضمانه
الا انه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة
فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني الاتلاف مال المسلم لا تسقط حالا لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل
الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه يمكن جبره بالضمان
بجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن الاتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه
اليه فيكون آثما لانه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا
امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل لانه لم يكن في حق العبادات [illegible] بناء على ان الامتناع

قال النبي عليه السلام الله الله في اخوانكم من اهل القبور

با هر کسی بحکم سواد و سنی مکن

با هر کسی رسال دلی لرخود ملول

با سلام فروش بد اصل بد گهر

در کوی مسلمان رسای دو سنی مبول

در آب ریی کو کشتی لزلرو آرح رو

حمی کم شو ملا سر سو لزآن حوی

عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيل والحكم بالاستثناء رخصة لو كان شيئا ان شاء الله تعالى وثمة كانت الحرمة الى ان لا سقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثل ما في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكم حكم الخوف بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسماً ان لهذا القسم وهذا يظهر ان في قوله الاداء باخوفه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط ومما حق الله تعالى نشاهي لان احتمال السقوط هو علته في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذكر كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار كحلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي يجب على المكره عنده على الاتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على الاتلاف مال المسلم اونفسه ينسب الفعل الى الحامل وبحمد الله على اتمام الاتمام ان في ذكره مهنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بمعونة الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه المبدا واليه المعاد قد وقع الفراغ من تسويده صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الزلال ورقم ما سمعت من النوادر وضبط ما رايت له من اللآلي في ظلم الدياجر والحمد لله على نعم الوظام وتيسير الختام والصلوة على نبيه واله واصحابه البررة الكرام

در این سوره کتاب از انظار
معظم نوشته شد اسلام